

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Juan Ignacio RUIZ ALDAZ

**LA FORMACIÓN DE LA IDEA TEOLÓGICA
DE DIOS EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO**
Un debate histórico-teológico (1959-1999)

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2005

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 13 mensis octobris anni 2005

Dr. Ioannes Ludovicus LORDA

Dr. Ioseph MORALES

Coram tribunali, die 22 mensis iunii anni 2005, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XLVIII, n. 3

PRESENTACIÓN

La literatura que aborda la relación entre mundo helenista y cristianismo ha aumentado prodigiosamente a partir de la publicación de las tesis de Harnack al final del siglo XIX¹. Durante el siglo pasado, esta discusión se ha convertido en un tema clásico de la teología, dando lugar a un extenso campo de investigación que usualmente se conoce como la cuestión *Antike und Christentum*. En el ámbito de esta vasta temática se investiga la relación entre fe cristiana y cultura greco-romana en toda su extensión². En los aspectos estrictamente teológicos de esta gran cuestión han participado, de un modo u otro, muchos de los grandes nombres de la teología contemporánea (J. Ratzinger, K. Rahner, H.U. von Balthasar, J. Daniélou, W. Pannenberg, O. Cullmann, K. Barth, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, entre otros).

Cada autor ha intervenido en esta cuestión desde su propia perspectiva, con los enfoques propios de la tradición teológica y confesional de la que proviene –católica, protestante, calvinista, ortodoxa o anglicana–. Sin embargo, uno de los rasgos más sobresalientes del debate desarrollado en las últimas décadas es que se percibe un abandono de posturas maximalistas y absolutas que pretenden solucionar con aparente facilidad una cuestión de suyo tan compleja como es el diálogo entre fe cristiana y cultura griega. Así lo han diagnosticado autores como L. Scheffczyk, A. Grillmeier y E.P. Meijering.

El acercamiento a la cuestión no se realiza ya en la mayoría de los casos desde juicios apriorísticos que buscan defender una postura ideológica, tal como se vino haciendo desde el siglo XVI, y por la mayoría de los tratadistas de la cuestión durante los siglos posteriores

1. Cfr. E. JUDGE; N. RYDE, «*Antike und Christentum*»: *Towards a Definition of the field. A bibliographical Survey*, ANRW II 23,1, pp. 3-58.

2. Cfr. A. VICIANO, *Cristianización del Imperio Romano. Orígenes de Europa*, Murcia 2003, especialmente pp. 7-147.

(Petavius, Semler y Sandius en el s. XVII; Le Clerc, Souverain, Baltus, Ceiler y Semler en el s. XVIII), incluyendo a B. Baur, A. Ritschl en el siglo XIX, y A. von Harnack o F. Loofs, estos últimos a caballo entre los siglos XIX y XX.

El rigor con que ahora se aborda el debate sobre la cuestión de la helenización ha mejorado considerablemente. Scheffczyk ha destacado que los estudios históricos han perfeccionado notablemente los criterios metodológicos de su trabajo, lo cual permite llegar a un juicio más fiel a la verdad histórica de cada una de las cuestiones debatidas. También ha subrayado que la perspectiva sistemática trabaja en un clima más sereno, que permite establecer con más objetividad la adecuada relación entre teología y filosofía griega.

El cristianismo nace en una matriz judaica que tiene ya experiencia de un largo intercambio con el mundo helenista. Este es el clima en el que se redacta el Nuevo Testamento. Desde la segunda mitad del siglo I en adelante se extiende a lo largo y ancho del imperio romano, momento en que se encuentra cada vez con mayor intensidad con una atmósfera espiritual impregnada por la mentalidad filosófica y cultural griega, con toda su pluralidad y complejidad. W. Pannenberg, C.J. de Vogel, y L. Scheffczyk han afirmado que era comprensible, e incluso obligado, que los Padres establecieran vínculos de comunicación entre el cristianismo naciente y la filosofía griega en muy diversos ámbitos y de muy variado signo.

Acentuando más agudamente lo positivo o lo negativo de la cultura circundante, todos los teólogos de la era patristica más antigua, desde Justino a Taciano, desde Clemente a Tertuliano, han dialogado con el mundo cultural greco-romano no como quien se acerca desde fuera, sino como quien formado en esa matriz espiritual ha asumido la fe cristiana y comienza a pensar con unos nuevos centros de gravedad que reorganizan y determinan todo su mundo intelectual. Su conversión al cristianismo les dotó de una nueva medida de la verdad. Su inteligencia quedó ahormada por la confesión de fe cristiana (ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυττομένη ἀλήθεια, κανὼν ἀληθείας, ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις, *regula fidei*, en expresiones de Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano). Si bien con acentos subjetivos diversos, en cada uno de los primeros teólogos se observan movimientos de encuentro y desencuentro, de aceptación y de rechazo, críticas cerradas y asimilaciones conscientes.

Como es sabido, el alcance y la legitimidad de esta relación entre fe cristiana y espíritu griego ha sido objeto de una cada vez más intensa discusión desde el siglo XVI. Esta ha afectado a todos los cam-

pos de la teología –dogmática, moral y litúrgico-sacramental–. Dentro de la teología dogmática se han registrado debates en torno a temas de teología trinitaria, cristología, eclesiología, teología sacramental, antropología y escatología. La formación de la idea cristiana de Dios por los Padres primitivos con la ayuda de conceptos extraídos de la filosofía greco-romana ha sido también objeto de muy profundas discusiones.

El objeto de este trabajo consiste en estudiar la *elaboración del concepto teológico de Dios* en la *primera teología patristica*. Para lograr este objetivo, se toma como punto de partida un debate acontecido a lo largo de las últimas décadas del siglo pasado entre figuras relevantes del panorama teológico del siglo XX. Se trata de uno de los más importantes y recientes debates de los que han tenido lugar dentro de la extensa discusión científica suscitada sobre las relaciones entre la fe cristiana y el pensamiento antiguo –la antes aludida cuestión *Antike und Christentum*–.

El esquema de esta tesis se ha dividido en tres partes que siguen un orden cronológico.

Parte primera. Para abordar esta cuestión es necesario conocer en qué términos expresaron los Padres la idea cristiana de Dios. Se trata de un paso imprescindible antes de presentar las diversas valoraciones de que después ha sido objeto. El primer capítulo se dedica a presentar algunos rasgos de la idea de Dios tal como aparece en los Padres primitivos.

Parte segunda. Esta parte estudia el curso del debate sobre la relación entre fe cristiana y filosofía griega en la formación de la idea de Dios desde Lutero hasta Harnack. Esta parte se subdivide en dos capítulos.

El primer capítulo dentro de esta segunda parte abarca el desarrollo del debate desde el surgimiento de la prevención antifilosófica suscitada por la Reforma protestante hasta los inicios del espíritu de la teología liberal (ss. XVI-XIX). Durante este periodo la gran cuestión planteada es si los Padres han contaminado la fe cristiana con elementos importados del platonismo.

La acusación de haberse dejado influir por el platonismo dirigida a los Padres –cuestión clásica del *Platonismo de los Padres*– nace en movimientos reformistas radicales del siglo XVI, así como en sectores marginales del luteranismo y calvinismo. Al comienzo, son los teólogos soci-nianos y arminianos los que plantean la cuestión durante las polémicas antitrinitarias de los siglos XVI-XVIII. A ellos se sumarán algunos otros teólogos encuadrados en una corriente radical del pietismo.

Es necesario notar que, a pesar prejuicio antifilosófico típico de la Reforma protestante, no se dio el paso a acusar a los Padres de platonismo durante mucho tiempo. En el seno del protestantismo la fe de los Concilios fue siempre preservada. El teólogo e historiador protestante von Mosheim puede presentarse como ejemplo: a la vez que desarrolla un importante trabajo de investigación histórica, consideró el símbolo de la fe libre de todo influjo platónico. Sólo los desarrollos posteriores de la teología liberal, especialmente con Harnack, llegaron a ver en los dogmas de la Iglesia antigua la presencia de elementos helenistas que habrían falsificado el Evangelio.

Según Grillmeier el esquema ortodoxia-heterodoxia sirve para caracterizar el comienzo de esta época. En esta época hablar de platonismo es hablar de heterodoxia. Dörrie ha puesto de relieve también que los autores de esta época ven herejías allí donde ven también la presencia del platonismo. Esto vale para los teólogos antitrinitarios, que ven en la fe trinitaria la auténtica heterodoxia, por influjo de las hipóstasis platónicas. Vale también para los autores ortodoxos, que liberan a los Padres de todo influjo platónico. Los defensores de la fe trinitaria detectaron la influencia del platonismo sólo en las tendencias subordinacionistas. Pero, según Grillmeier, el estudio de la cuestión toma una perspectiva más histórica y dinámica desde finales del siglo XVII. De hecho, a partir de Arnold el esquema ortodoxia-heterodoxia se va sustituyendo por el esquema progreso-decadencia (*Abfall-Fortschritt*).

Dentro de la segunda parte, el segundo capítulo aborda la continuación del debate en el seno de la teología liberal protestante, desde Semler hasta Harnack. En este momento la cuestión del platonismo de los Padres se sustituye por la cuestión de la helenización del cristianismo. Esta época viene marcada por el nacimiento de la disciplina de la historia de los dogmas. Hirsch ha visto en Baur el auténtico creador de esta disciplina.

La teología liberal supuso una agudización del prejuicio antimetafísico de la Reforma protestante, agravado por la aceptación de la crítica kantiana y la aceptación de presupuestos del positivismo. El gran exponente de esta época es Harnack. En Harnack encontramos un buen conocimiento histórico de la época patristica y una dura crítica a la teología patristica bajo la acusación de helenización.

A juicio de algunos expertos como Grillmeier o Scheffczyk, este largo periodo que abarca desde el siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XX se caracteriza principalmente porque el acercamiento a la cuestión ha sido a menudo excesivamente unilateral.

Parte tercera. Desde mediados del siglo XX estos mismos expertos perciben un clima más sereno y un acercamiento más neutral al tema de la helenización. La segunda parte de la tesis aborda el debate sobre la idea de Dios de los Padres primitivos que se ha desarrollado en este nuevo clima de la segunda mitad del siglo XX. Ha sido la publicación de un importante trabajo de Pannenberg en 1959 el que ha despertado este importante debate. Además de Pannenberg, teólogos, filósofos e historiadores como J. Ratzinger, C.J. de Vogel, H. Dörrie, L. Scheffczyk, A.M. Ritter, Ch. Stead, R.M. Grant, R.M. Hübner, H. Sonnemans, R. Franco, I. Escribano Alberca, J.J. Pelikan, D. Wyrwa y U. Wickert han realizado interesantes aportaciones al conocimiento de la cuestión.

Esta tercera parte de la tesis ha quedado dividida también en dos capítulos. El primero de ellos expone la postura de Pannenberg y otros autores próximos a sus tesis (Ritter, Grant, Hübner, Sonnemans, Franco, Escribano Alberca y Pelikan). El segundo capítulo expone una línea de argumentación alternativa a la de Pannenberg (Ratzinger, Scheffczyk, De Vogel, Dörrie, Wickert y Wyrwa).

El primer capítulo de esta parte toma como hilo conductor las tesis de Pannenberg. Sin abandonar una postura muy crítica ante el trabajo de los Padres, Pannenberg intenta hacer ver elementos positivos para revisar y superar la posición de Harnack. Asimismo opina que la aceptación del concepto filosófico de Dios en la teología no fue lo suficientemente crítica. Esto llevó a perder de vista o a desdibujar importantes aspectos de la idea bíblica de Dios. El Dios de la Biblia y el Dios de la filosofía son, en lo esencial, dos ideas irreconciliables. Sobre todo, son la capacidad de obrar libre e imprevisiblemente y la radical incomprendibilidad del Dios bíblico los aspectos que resultaron más perjudicados en la teología filosófica de los Padres. Pannenberg reconoce a los Padres su prontitud en afirmar un monoteísmo estricto y la idea de creación. El capítulo sigue de cerca el curso del argumento de Pannenberg y añade aportaciones de otros autores próximos a sus tesis.

El segundo capítulo de esta tercera parte expone una línea de argumentación alternativa a Pannenberg construida a partir de las aportaciones de diversos autores. Este capítulo sigue a Dörrie en su investigación sobre la idea griega de Dios, que arroja conclusiones muy distintas a las de Pannenberg. Recoge los argumentos de Ratzinger sobre el encuentro entre fe cristiana y razón filosófica para desarrollar la teología que tiene lugar en los Padres, especialmente por lo que se refiere a la idea de Dios. Acude también a las aportaciones de

De Vogel sobre la compatibilidad entre la fe cristiana y la metafísica del ser trascendente. Tiene en cuenta las propuestas de Scheffczyk sobre la idea griega de Dios y su relación con el Dios cristiano. Por último, en este capítulo se consideran las investigaciones de Wickert y Wyrwa sobre esta cuestión, sus críticas a Pannenberg y su concepción del destino que la filosofía griega ha tenido en el seno del cristianismo.

Quiero dejar constancia aquí de mi agradecimiento al director de este trabajo, el profesor D. Juan Luis Lorda, por su ayuda e interés en su elaboración. Deseo también agradecer a la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y a su claustro de profesores su inestimable contribución a mi formación teológica.

ÍNDICE DE LA TESIS

ÍNDICE	6
ABREVIATURAS	11
INTRODUCCIÓN	13

PARTE I EL ENCUENTRO HISTÓRICO DE LA FE CON LA FILOSOFÍA

CAPÍTULO I EL DIOS DE LOS PADRES

1. INTRODUCCIÓN	25
2. LA FE CRISTIANA ANTE EL RETO DE LA FILOSOFÍA EN EL CONTEXTO DEL SIGLO II	27
3. DIVERSAS ACTITUDES DE LOS PADRES ANTE LA FILOSOFÍA	39
4. LOS PADRES ANTE LAS SEMILLAS DE VERDAD EN LA FILOSOFÍA. IN- TENTOS DE EXPLICACIÓN	44
4.1. Teoría del plagio de la Sagrada Escritura	45
4.2. El empleo de las facultades naturales de la inteligencia	48
4.3. Inspiración divina paralela a la inspiración profética	51
5. LA FORMULACIÓN DE LA IDEA DE DIOS EN LOS PADRES APOLOGIS- TAS	53
5.1. Justino	54
5.2. Taciano	57
5.3. Arístides	59
5.4. Atenágoras	61
5.5. Teófilo	62
5.6. Ireneo	64
5.7. Tertuliano	65
5.8. Clemente de Alejandría	68
6. CONCLUSIONES	69

PARTE II
LA CRÍTICA AL USO DE LA FILOSOFÍA
EN LA TEOLOGÍA DE LOS PADRES

CAPÍTULO II
LA CRÍTICA AL USO DE LA FILOSOFÍA
EN LA TEOLOGÍA DE LOS PADRES

1. INTRODUCCIÓN	81
1.1. La cuestión del Platonismo de los Padres	81
1.2. El origen de la cuestión. El siglo XVI	84
2. LA POLÉMICA ANTITRINITARIA EN EL SIGLO XVII	90
2.1. Socinianos y arminianos	90
2.2. La reacción católica. D. Petavius.	94
2.3. D. Zwicker y Ch. Sandius	97
2.4. J. Le Clerc	98
2.5. Reacción ortodoxa: G. Bullus, P. Allix, P. Jurieu y A. Faydit ...	101
2.6. J. Souverain	105
2.7. F. Baltus	110
3. LA POLÉMICA TRINITARIA EN EL CONTEXTO DEL DEÍSMO, PIETISMO E ILUSTRACIÓN (SIGLO XVIII)	112
3.1. El platonismo de los Padres en el deísmo: Priestley y Gibbon ...	113
3.2. El platonismo de los Padres en el Pietismo	119
3.2.1. Corriente pietista moderada: Zierold	120
3.2.2. Corriente pietista radical: Arnold, Dippel y Edelmann ...	121
3.3. J. L. von Mosheim	125
3.3.1. El papel del platonismo en los Padres	127
3.3.2. Influencia de las religiones orientales en los Padres	129
3.3.3. Negación de una influencia platónica material en los Padres	130
3.3.4. Consecuencias positivas del influjo helenista	131
3.3.5. Valoraciones de la obra de Mosheim	132
3.3.6. Autores en la estela de Mosheim: Brucker y Seiler	136
3.3.7. Respuesta católica a Mosheim: Maleville	138
3.4. Ilustración y teólogos racionalistas	139
4. CONCLUSIONES	144

CAPÍTULO III
LA TESIS DE LA HELENIZACIÓN
EN LA TEOLOGÍA LIBERAL (SIGLO XIX)

1. J. S. SEMLER	151
2. F. SCHLEIERMACHER	155
3. B. CH. BAUR	159
4. A. RITSCHL	165

5. A. VON HARNACK	173
6. POSTERIDAD DE HARNACK Y EL FINAL DE UNA ÉPOCA	190
6.1. La posteridad intelectual de Harnack	191
6.2. Nuevas perspectivas	195
7. CONCLUSIONES	203

PARTE III

LA REVISIÓN DEL DEBATE EN EL SIGLO XX. NUEVAS VALORACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE DIOS EN LOS PADRES

CAPÍTULO IV

LA CRÍTICA DE PANNENBERG AL DIOS DE LA TEOLOGÍA PRIMITIVA

1. INTRODUCCIÓN	211
2. ESTRUCTURA DE LA IDEA FILOSÓFICA DE DIOS	214
2.1. Dios como origen	217
2.2. La unidad de Dios	220
2.3. La heterogeneidad e incognoscibilidad del origen	221
3. TAREAS Y PELIGROS DEL ENLACE CON LA IDEA FILOSÓFICA DE DIOS ...	225
4. LA APROPIACIÓN TEOLÓGICA	235
4.1. Monoteísmo y creación	236
4.2. La heterogeneidad divina	237
4.2.1. La heterogeneidad de Dios como espiritualidad	238
4.2.2. La heterogeneidad de Dios como incomprensibilidad e inefabilidad	241
4.3. Corolarios del procedimiento regresivo: inmutabilidad, sim- plicidad, carencia de propiedades	246
4.3.1. Inmutabilidad e impasibilidad	248
4.3.2. Simplicidad y carencia de propiedades	255
4.4. Reformulaciones y afirmación del testimonio bíblico	261
5. BALANCE	263
5.1. W. Pannenberg	263
5.2. A.M. Ritter	270
5.3. Ch. Stead	273
5.4. I. Escribano Alberca	276
5.5. R. Franco	279
5.6. R.M. Grant	282
5.7. H. Sonnemans	285
5.8. J.J. Pelikan	290
6. CONCLUSIONES	294

CAPÍTULO V
RESPUESTAS A PANNENBERG. COMPATIBILIDAD
ENTRE LA FE CRISTIANA Y LA METAFÍSICA DEL SER

1. INTRODUCCIÓN	299
2. LA INEXISTENCIA DE UNA IDEA GRIEGA DE DIOS	302
2.1. La imagen de la divinidad en la cultura greco-romana	304
2.1.1. La imagen de la divinidad en la cultura greco-romana ...	304
2.1.2. Diferencias entre el Dios judeo-cristiano y la imagen greco-romana de la divinidad	315
2.1.3. Inexistencia de una teología en el mundo greco-romano no cristiano	322
2.2. La estructura de la idea filosófica de Dios según De Vogel, Scheffczyk y Stead	328
2.2.1. Inmanencia y trascendencia	328
2.2.2. Incoherencias en la postura de Pannenberg según Stead ...	341
3. LA FE EN EL DIOS CRISTIANO ANTE LOS DISCURSOS TEOLÓGICOS DEL HELENISMO: LA ALIANZA CON LA RAZÓN	343
3.1. La verdad objetiva como puente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos según Ratzinger	344
3.2. El puente con el platonismo según De Vogel	356
3.3. El diálogo entre la fe bíblica y el helenismo en el judaísmo de la diáspora según Dörrie, De Vogel y Wyrwa	360
3.3.1. El judaísmo helenista	360
3.3.2. Filón de Alejandría	367
3.4. El giro del Logos según Wickert y Wyrwa	379
4. FILOSOFÍA GRIEGA DEL SER Y FE CRISTIANA: PROFUNDIZACIÓN Y ENRIQUECIMIENTO	389
4.1. Creación y libertad según Stead y Scheffczyk	391
4.2. La simplicidad divina según Stead	397
4.3. La incomprensibilidad	398
4.3.1. La incomprensibilidad como puente entre filosofía y Revelación. Los filósofos griegos ante la Revelación se- gún De Vogel	399
4.3.2. La incomprensibilidad de Dios y la posibilidad de la teología	401
4.4. Eternidad y omnipotencia según De Vogel	405
4.4.1. Compatibilidad entre eternidad y omnipotencia según De Vogel	405
4.4.2. Eternidad como intemporalidad y soberanía según Ratzinger	410
4.4.3. Eternidad e impasibilidad según Scheffczyk	411
4.5. La trascendencia de Dios: relación entre los lenguajes semí- tico y griego según De Vogel	413

4.6. Idea bíblica de Dios y filosofía. Mutuo enriquecimiento y profundización según De Vogel	414
5. CONCLUSIONES	417
 SÍNTESIS Y CONCLUSIONES	 425
1. INTRODUCCIÓN	425
2. EL DEBATE SOBRE LA IDEA DE DIOS EN LOS PADRES (SIGLOS XVI-XVIII)	428
3. LA CRÍTICA DESDE LA IDEA DE HELENIZACIÓN DEL CRISTIANISMO ...	431
4. EL NUEVO DEBATE (1959-1999)	439
5. CONCLUSIONES	458
 COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS	 465
1. ESTUDIOS HISTÓRICOS SOBRE LA CUESTIÓN DE LA HELENIZACIÓN	465
2. INTERVENCIONES EN EL DEBATE POR ORDEN CRONOLÓGICO	469
 BIBLIOGRAFÍA	 489
1. FUENTES PRIMARIAS	489
2. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA	492

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

1. FUENTES PRIMARIAS

- ESCRIBANO, I.; ALBERCA, *Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik*, Freiburg 1974.
- FRANCO, R., *Filosofía griega y Cristianismo antiguo: opiniones recientes*, en E. ROMERO POSE (ed.), *Pleroma. Salus carnis. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela 1990, pp. 255-280.
- GLAWE, W., *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, en N. BONWETSCH; R. SEEBERG, *Neue Studien zur Geschichte der Theologie*, Berlin 1973, v. V, 15º Stück, pp. 11-340.
- GRANT, R.M., *The early christian doctrine of God*, Charlottesville 1966.
- GRILLMEIER, A., *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutep Prinzipien der Geschichte der kirchlichen Dogmas*, «Scholastik» 33 (1958) 321-355; 528-558.
- HÜBNER, R.M., *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel*, München 1976.
- PANNENBERG, W., *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, ZKG 70 (1959) 1-45.
- *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, en W. PANNENBERG, *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen 21971, pp. 296-346. Traducido al español W. PANNENBERG, *La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana*, en W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, pp. 93-149.
- PRESTIGE, G.L., *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca 1977.
- RATZINGER, J., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München-Zürich 1960. Traducción española: J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid 1962.
- RITTER, A.M., *Platonismus und Christentum in der Spätantike*, ThR 49 (1984) 31-56.

- *This or that theology? Reflections upon «The reception of the philosophical notion of God as a dogmatic problem of early Christian theology» in memory of Heinrich Dörrie*, StP 18, 2 (1989) 121-131.
- *Ulrich Wickert, Wolfhard Pannenberg und das Problem der «Hellenisierung des Christentums»*, en B. ALAND; D. WYRWA (hrsg.), *Festschrift für U. Wickert. Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, Berlin 1997, pp. 303-318.
- SCHEFFCZYK, L., *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1981.
- *Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernem Problemaspekt*, MThZ 33 (1982) 195-205. Traducción española: L. SCHEFFCZYK, *La helenización del cristianismo: reflexiones de actualidad*, RET 41 (1981) 469-481.
- SONNEMANS, H., *Hellenisierung des Christentums? Annäherung an den frühchristlichen Gottesgedanken als Paradigma theologischer Aufgaben, «Renovatio»* 41 (1985) 169-182.
- STEAD, Ch., *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes in der frühchristlichen Theologie: W. Pannenberg's These neu bedacht*, ThR 51 (1985) 349-371. Versión inglesa: Ch. STEAD, *The appropriation of the Philosophical Concept of God by Early Christian Theologians: W. Pannenberg's Thesis Reconsidered*, en Ch. STEAD, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustin*, Aldershot-Burlington 2000, pp. II, 1-18.
- VOGEL, C.J. DE, *L'acceptation de la notion philosophique de Dieu comme problème doctrinal de la théologie chrétienne des premiers siècles*, ScrTh 11 (1979) 929-952.
- WICKERT, U., *Apologetarum Apologeta. Zur Anknüpfung frühchristlicher Theologie an den philosophischen Gottesgedanken bei Wolfhard Pannenberg*, en E. AXMACHER; K. SCHWAZWÄLLER (hrsg.), *Belehrter Glaube. Festschrift für J. Wirsching*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 359-372.
- WYRWA, D., *Über die Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist*, ZThK, 88 (1991) 29-67.

2. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- AGUIRRE MARTÍNEZ, L.A., *La noción cristiana de creación y la filosofía griega. De Étienne Gilson a Giovanni Reale*, Universidad de la Sabana 1998.
- ANDRESEN, C., *Justin und der mittlere Platonismus*, ZNW 44 (1952-53) 157-195.
- *Logos und Nomos*, Berlín 1955.
- ANDRESEN, C.; RITTER, A.M. (hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen 1999.
- ARNOU, P., *Platonisme des Pères*, DTC 12, 2258-2392.

- BALTHASAR, H.U. VON, *Philosophie, Christentum, Mönchtum*, en H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1961, II, pp. 349-387.
- BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, T. II, 1, Zurich ³1958.
- BEIERWALTES, W., *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1998.
- BELLINI, E., *Dio nel pensiero di San Giustino*, «La Scuola Cattolica» 90 (1962) 387-406.
- BROX, N., *Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott*, München 1996.
- COPELSTON, F., *Historia de la filosofía*, Barcelona 1980, T. VII.
- CULLMANN, O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon ²1948.
- CHANG SOO NAHM, Ch.T., *Debate on the hellenization of christianity starting from Adolf Von Harnack: an introduction to a bibliographic study*, Tesis pro manuscripto, Facultad de Teología, Universidad de Navarra 1989.
- DANIÉLOU, J., *Teología del judeo-cristianismo*, Madrid 2004.
- *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Madrid 2002.
- DASSMANN, E., *Kirchengeschichte. I: Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Stuttgart 1991.
- DILLON, J., *The Middle Platonist, 8 B.C. to A.D. 200*, Ithaca-New York 1977.
- DÖRRIE, H., *Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, ThR 36 (1971) 285-302.
- *Platonica minora*, München 1976.
- *Logos-Religion? Oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des Kaiserlichen Platonismus*, en J. MANSFELD; L. M. DE RIJK (hrsg.), *Kephalaion. Studies in greek philosophy and its continuation offered to professor C.J. de Vogel*, Assen 1975, pp. 115-136.
- *Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weisheit» (=den Platonismus) dar?*, ThPh 56 (1981) 1-46.
- ELZE, M., *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960.
- FIEDROWICZ, M., *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn ²2001.
- GARCÍA VILLOSLADA, R., *Martín Lutero*, Madrid 1978.
- GHERARDINI, B., *La seconda riforma. Uomini e scuole del Protestantesimo moderno*, Brescia 1964.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1981.
- *El ser y los filósofos*, Pamplona 1985.
- GOETERS, G., *Gottfried Arnolds Anschauung von der Kirchengeschichte in ihren Werdegang*, en B. JASPERS; R. MOHR (hrsg.), *Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht*, Marburg 1976, pp. 242-257.

- GRILLMEIER, A., *Zur Dogmen- und Konzilgeschichte*, «Seminarium» 29 (1977).
- «*Christus licet vobis Deus*». *Ein Beitrag zur Discussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, en A.M. RITTER (hrsg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70 Geburtstag*, Göttingen 1979, pp. 226-257.
- *Jesus Christus in Palästina, Hellas und anderswo. Zum Problem der Hellenisierung der Botschaft von Jesus Christus auf den Konzilen der griechisch-byzantinischen Reichskirche*, en «*Lebendige Seelsorge*» 28 (1977) 16-26.
- HAGER, F.P., *Begriff, Gestalt und Bedeutung griechischer Metaphysik*, en K. KREMER (hrsg.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, pp. 12-53.
- HAMMAN, A., *L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne*, en *RevSR* 42 (1968) 1-23; 97-122.
- HARNACK, A. VON, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen ⁴1904.
- *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1900.
- *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderte*, Berlin 1902-1906.
- *Marcion: das Evangelium vom fremdem Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Berlin 1921.
- HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid 1988.
- HENGEL, M., *Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica*, en M. HENGEL, *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I*, Tübingen 1996, pp. 293-313.
- *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, Tübingen 1969;
- *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976; traducción inglesa M. HENGEL, *Jews, Greeks and Barbarians: aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian period*, Philadelphia 1980.
- HENRY, P., *Frühchristliche Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie*, *ZKTh* 82 (1960) 428-439.
- HESSEN, J., *Griechische oder biblische Theologie?: das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, München 1962.
- HIRSCH, E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 Bde., Gütersloh ³1964.
- IVANKA, E. VON, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.
- JAEGER, W., *Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953.
- LEHMANN, K., *Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild*, en J. RATZINGER (hrsg.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg 1972, pp. 116-140.
- LOHSE, B., *Ratio und Fides: eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers*, Göttingen 1958.

-
- *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihren systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995.
- *Martin Luther: eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1997.
- LORDA, J.L., *Avanzar en teología*, Madrid 1999.
- LORTZ, J., *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Münster 1964.
- MACGEEHEE, M., *Why Tatian Never «Apologized» To The Greeks*, «Journal of Early Christian Studies» 1 (1993) 143-158.
- MALEVEZ, L., *La vision Chretienne de l'histoire*, NRTTh 71 (1949) 113-134.
- *Histoire et Réalités dernières*, EThL 18 (1941) 237-267.
- *La pensée de Karl Barth et la foi catholique*, EThL 19 (1942) 47-90.
- MANSFELD, J.; RIJK, L.M. DE (ed.), *Kephalaion. Studies in greek philosophy and its continuation offered to professor C.J. de Vogel*, Assen 1975.
- MARTÍNEZ CAMINO, J.A., *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Madrid 1992.
- MATEO-SECO, L.F., *Martin Lutero: Sobre la libertad esclava*, Madrid 1978.
- *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998.
- MEIJERING, E.P., *Mosheim on the difference between christianity and platonism. A contribution to the discussion about methodology*, VigChr 31 (1977) 68-73.
- *Mosheim on the Philosophy of the Church Fathers*, NedAK 56 (1975-1976) 367-384.
- *Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. Ritschls Einfluss auf Von Harnack*, Leiden 1978.
- *Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter*, ThR 36 (1971) 303-320.
- *Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichen Credo und patristischer Theologie*, VigChr 28 (1974) 15-28.
- *Adolf Von Harnack und das Problem des Platonismus*, en AA.VV., *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930*, Paris 1993, 155-164.
- MERLAN, P., *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, en A.H. AMSTRONG (ed.), *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy*, Cambridge 1970.
- MONDIN, B., *The principle of analogy in protestant and catholic theology*, The Hague 1968.
- MORALES, J., *La investigación sobre San Justino y sus escritos*, ScrTh 16 (1984) 869-896.
- *El misterio de la creación*, Pamplona 1994.
- MORESCHINI, C., *Monoteísmo cristiano e monoteísmo platonico nella cultura latina dell'età imperiale*, en H.D. BLUME-F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 133-161.

- NEURER, P., *Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation*, SR 213 (1995) 363-377.
- NIKOLAU, T., *Die Rolle der Philosophie in der griechischen Patristik*, MThZ 48 (1997) 301-312.
- PANNENBERG, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2001.
- PELIKAN, J.J., *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971.
- PETERSON, E., *Theologische Traktate*, München 1951.
- PLACES, É. DES, *Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II^e siècle ap. J.-C. Numenius, Atticus, Justin*, StP 15 (1984) 432-441.
- POHLENZ, M., *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1990.
- PRICE, R.M., «Hellenization» and Logos doctrine in Justin Martyr, VigChr 42 (1988) 18-23.
- QUASTEN, J., *Patrología*, Madrid 1995.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1987.
- *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.
- *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1979.
- REALE, G., *Storia della Filosofia Antica*, Milán 1981.
- *Filone di Alessandria e la prima elaborazione filosofica della dottrina della creazione*, en R. CANTALAMESA (ed.), *Paradosos Politeia*, Milano 1979, pp.247-287.
- REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. I, Barcelona 1988.
- *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Vol. I-III, Barcelona 1992.
- RICKEN, F., *Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, ThPh 44 (1969) 321-341; también en B. WELTE (hrsg.), *Zur frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, pp. 74-99.
- *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios*, en K. KREMER (hrsg.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, pp. 92-127. También en ThPh 53 (1978) 321-352.
- RITTER, A.M., *Das Verhältnis von Platonismus und Christentum in der französischen und deutschen Patristik in der Zeit zwischen 1870 und 1930 am Beispiel der Quaestio Dionysiana*, en AA.VV., *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1939. Influences et échanges*, Paris 1993, pp. 40-51.
- SCHÄFFER, R., *Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems*, Tübingen 1964.
- SCHIEFFCZYK, L.; ZIEGENAUS, A., *Katholische Dogmatik*, Bd. III *Schöpfung als Heileröffnung*, Aachen 1997.
- SCHNEEMELCHER, W., *Das Problem der Dogmengeschichte*, en ZThK 48 (1951) 63-89.

- SCHOLTEN, C., *Verändert sich Gott, wenn Er die Welt erschafft? Die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit einem philosophischen Dogma*, en JbAC 43 (2000) 25-43.
- SORABJI, R., *Time, Creation and the Continuum*, London 1983.
- STEAD, Ch., *The motives of christian confession in the ancient church*, en Ch. STEAD, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, London 1985, pp. XV 37-53.
- *Philosophy in Christian antiquity*, Cambridge 1994.
- *The word «from nothing»*, en Ch. STEAD, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustin*, Aldershot-Burlington 2000, pp. VII 671-684.
- *Greek Influence on Christian Thought*, pp. I, 175-185, en Ch. STEAD, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity*, Aldershot-Burlington 2000.
- *Doctrine and Philosophy in Early Christianity*, Aldershot-Burlington 2000.
- *Divine Substance*, Oxford 1977.
- *The freedom of Will and the Arian Controversy*, en H.D. BLUME-F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 239-257.
- *Divine Substance in Tertullian*, en Ch. STEAD, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, London 1985, pp. II 46-66.
- STRIZKY, M.B. VON, *Aspekte geschichtlichen Denkens bei Tertullian*, en H.D. BLUME; F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 258-266.
- STUDER, B., *Dios*, en A. DI BERNARDINO (dir.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca 1991, T. I, pp. 612-617.
- UNNIK, W.C. VAN, *Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften*, en W.C. VAN UNNIK, *Sparsa Collecta. Collected Essays. III. Patristica-Gnostica-Liturgica*, Leiden 1983, pp. 106-113.
- VICIANO, A., *Cristianización del Imperio Romano. Orígenes de Europa*, Murcia 2003.
- VOGEL, C.J. DE, *Rethinking Plato and platonism*, Leiden ²1985.
- *What Philosophy meant to the Greeks*, IPQ 1 (1961) 35-57.
- *Greek cosmic love and the christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the author of the fourth Gospel*, VigChr 35 (1981) 57-81.
- *A la recherche des étapes précises entre Platon et le néoplatonisme*, Mnem 7 (1954) 111-122.
- *Deus Creator Omnium. Plato and Aristotle in Aquinas' Doctrine of God*, en L.P. GERSON (ed.), *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy presented to Joseph Owens*, Toronto 1983, pp. 203-227.
- *Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der diesseitigkeit?*, en H.D. BLUME; F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 277-302.
- *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, VigChr 39 (1985) 1-62.

-
- *Problems concerning Justin Martyr. Did Justin find a certain continuity between greek philosophy and christian faith?*, Mnem 31 (1978) 360-388.
 - *Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie*, MThZ 29 (1978) 134-159.
 - *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte*, en E. ISERLOH; P. MANN (hrsg.), *Festgabe Joseph Lortz*, Baden-Baden 1958, T. I, pp. 527-548.
 - «*Ego sum qui sum*» *et sa signification pour une philosophie chrétienne*, RevSR 35 (1961) 337-355.
 - WASZINK, J.H., *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, VigChr 19 (1965) 129-162.
 - WELTE, B., *Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer «Entthe-llenisierung» des Christentums*, en K. KREMER (hrsg.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, pp. 76-91.
 - WOLFSON, H.A., *The philosophy of the church fathers, I: Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge 1964.
 - ZINTZEN, C. (hrsg.), *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981.

RESPUESTAS A PANNENBERG.

Compatibilidad entre la fe cristiana y la metafísica del ser

1. LA FE EN EL DIOS CRISTIANO ANTE LOS DISCURSOS TEOLÓGICOS DEL HELENISMO: LA ALIANZA CON LA RAZÓN

En el epígrafe anterior se ha examinado la pluralidad de imágenes de la divinidad en la antigüedad greco-romana. Cuando irrumpe en el mundo antiguo, el cristianismo se encuentra con todas estas variadas formas de comprender la divinidad. Al formular la idea cristiana de Dios los Padres tienen en cuenta estas concepciones de lo divino y entablan relaciones distintas con cada una de ellas.

Ratzinger ha investigado cuál fue la actitud de los Padres ante cada una de las variantes de este plural panorama. Los primeros teólogos encuentran entre los paganos tres tipos de discurso sobre las realidades divinas: la teología mítica, la teología civil y la teología filosófica. Ratzinger ha profundizado en los motivos que llevaron a los Padres a privilegiar el diálogo con la teología filosófica y a evitar comprenderse a sí misma como teología mítica o teología civil. A continuación, siguiendo a De Vogel, se estudian las razones por las que los Padres prefirieron sobre todo la tradición platónica para extraer los instrumentos conceptuales con que formular la idea cristiana de Dios. La filosofía del siglo II presentaba también una considerable variedad de escuelas. De entre ellas los Padres eligieron la metafísica del ser trascendente porque presentaba una mayor afinidad con la fe cristiana.

1.1. La verdad objetiva como puente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos según Ratzinger

Ratzinger se ha planteado esta cuestión de forma explícita: en qué sentido se puede decir que la síntesis entre el Dios de la filosofía y el Dios de la fe realizada por los Padres es legítima.

Para responder a esta cuestión, Ratzinger profundiza en los diversos modos de los que disponía el hombre de la antigüedad clásica para situarse ante lo divino. Para comprender la idea filosófica de Dios en la antigüedad greco-romana es necesario ponerla en relación con el mundo religioso y espiritual en que se enraíza y se desarrolla. Ratzinger tiene en cuenta la propuesta de Pannenberg y, de hecho, remite a su toma de postura sobre la idea filosófica griega de Dios¹. Sin embargo, Ratzinger afirma que para comprender con rigor la tarea de los Padres no basta con considerar el Dios filosófico², sino que hay que considerar los diversos contextos en que se entonces se elaboraban discursos sobre las realidades divinas. Si se abarca el contexto espiritual greco-romano en su conjunto se pueden comprender mejor las razones por las que los Padres prefirieron el discurso filosófico. Este procedimiento permite también comparar los resultados de la cultura greco-romana con los de la teología patristica. Las conclusiones que extrae Ratzinger de este enfoque del tema llevan a un juicio del trabajo de los Padres más positivo que el de Pannenberg.

Ratzinger encuentra en el pensador estoico M. Terencio Varrón (siglo II a.C.)³ una sistematización de los diversos discursos sobre la divinidad en el mundo clásico que resulta ilustrativa. En su obra *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, Varrón distingue tres tipos de teología⁴: θεολογία μυθική, θεολογία πολιτική, θεολογία φυσική, que equivalen a *theologia mythica*, *theologia civilis*, *theologia naturalis*⁵.

Estos tres tipos de teología –modos humanos de considerar las realidades divinas– se distinguen, según Varrón, por los diversos grupos de personas que se ocupan principalmente de ellas, por el objeto al que están dirigidas, y por el contenido que presentan. Así, la teología mítica es asunto de los poetas, se desarrolla en orden al teatro y su contenido son los mitos, o más bien su conjunto: *el* mito. El pueblo común es el que se ocupa de la teología civil, tiene su lugar en la ciudad (*urbs*), y se ordena al culto del estado. Por último, lo que distingue a la teología natural es que son los filósofos (*fisici*) quienes trabajan en ella, se ordena a la comprensión del cosmos y su trabajo consiste en explicar qué son los dioses.

Varrón deduce de ello que no se trata de tres modos de teología de idéntico rango. Cabe establecer una distinción decisiva entre ellas. Así, mientras la teología mítica y la teología civil se refieren a las *divina instituta hominum*, la teología natural tiene que ver con la *natura deorum*. Mientras las dos primeras tienen que ver con la praxis cultural, la última se las ve con la realidad verdadera de la divinidad. Ratzin-

ger observa aquí un estado de cosas que se podría describir como la oposición entre el Dios de la religión y el Dios de los filósofos: «separación de la verdad religiosa y de la realización religiosa»⁶. Religión y realidad (conocimiento racional) representan dos esferas separadas. La ciudad necesita del culto para su existencia, pero el orden cultural no se mide por su contenido de verdad. Tiene una finalidad política y funcional⁷. En cambio, la teología natural no tiene ninguna finalidad religiosa. En la cima de la realidad, no sitúa una divinidad con rasgos personales, concibe sólo la existencia de una divinidad impersonal⁸.

Ratzinger defiende que, en el fondo, el politeísmo se separa del monoteísmo no tanto en que confiese una pluralidad de seres divinos, cuanto en que confiesa siempre a un primer principio que es impersonal, al que dioses y hombres están subordinados. Como el absoluto mismo no es apelable, el culto religioso ha de conformarse con invocar a los reflejos finitos del absoluto, a los dioses⁹.

«El constitutivo decisivo del politeísmo, que le constituye en cuanto tal politeísmo, no es la falta de la idea de unidad, sino la representación de que lo absoluto en sí y como tal no es apelable por el hombre»¹⁰.

En cambio, el monoteísmo se caracteriza fundamentalmente por reconciliar el ser absoluto con el ser personal: confiesa que el único fundamento del ser es también un ser personal. Y donde se percibe su carácter personal es en su *apelabilidad*, es decir, un Dios que es interlocutor del hombre, al que se puede invocar.

«El riesgo audaz del monoteísmo es llamar al absoluto —el Dios de los filósofos y el Dios del hombre—, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, unir uno con el otro»¹¹.

Esta es precisamente la síntesis que llevaron a cabo los Padres. La relación que establecieron entre la ontología griega y el Dios bíblico significa establecer una continuidad entre el Dios de los filósofos y al Dios de la fe.

«Con la constatación de que el Dios mudo y no-apelable de los filósofos se ha hecho en Jesucristo Dios que habla y que escucha, ha ejecutado la exigencia interior plena de la fe bíblica. El extraordinario alcance de esta constatación ilumina sin más. Porque, si es acertado, significa que la síntesis realizada por los Padres entre la fe bíblica y el espíritu heleno como representante en aquel tiempo del espíritu filosófico en general no solo era legítima, sino necesaria, para llegar a expresar todas las exigencias y el grado de seriedad de la fe bíblica. (...) Esto significa que

la verdad filosófica pertenece, en cierto sentido, constitutivamente a la fe cristiana, y esto indica a su vez que la *analogia entis* es una dimensión necesaria de la realidad cristiana, y excluirla supondría suprimir una exigencia propia que ha de plantear el cristianismo»¹².

Ratzinger ha defendido que los Padres eran conscientes de que la Revelación cristiana se situaba en un orden radicalmente distinto al de los relatos míticos, ni respondía a la necesidad de justificar una praxis cultural estatal. De entre los tres tipos de discursos teológicos greco-romanos, la teología cristiana podía, y aún debía por un impulso interior a ella misma, establecer un puente con el Dios de la razón. Con esta deliberada exclusión de cualquier tipo de puente con las divinidades mitológicas o con los cultos oficiales del estado, los primeros teólogos acertaron a situar al Dios cristiano en el lugar que la Revelación bíblica le atribuía¹³.

Según Ratzinger, el establecimiento de un vínculo entre el Dios judeo-cristiano y el Dios filosófico venía exigida desde la misma Revelación bíblica. Lo que estaba detrás de esta cuestión era la pregunta por la verdad objetiva: no puede haber una doble respuesta verdadera a la misma cuestión¹⁴. En la medida que el monoteísmo bíblico quisiera permanecer vigente y entender con todo rigor al único Dios como creador del universo y como Dios de todos los pueblos, con alcance universal¹⁵, la síntesis entre religión y filosofía era imprescindible. La explicación racional del mundo y la Revelación histórica debían estar en consonancia¹⁶. En efecto, la formulación del contenido de la fe mediante el empleo de categorías filosóficas ayuda a precisar el sentido en que tales enunciados se hacen: implica que las fórmulas transmiten contenidos verdaderos de la realidad en sí misma, y no los sentimientos o las emociones de quienes hablan. Implica, por tanto, excluir de raíz que la Revelación cristiana se reduzca a puros relatos míticos, a locuciones poéticas, o licencias hiperbólicas¹⁷.

Ratzinger se muestra de acuerdo con Pannenberg en que la pretensión de universalidad del Dios bíblico debía llevar a integrar los resultados de la filosofía en la propia cosmovisión religiosa¹⁸. De Vogel ha subrayado también que esta vocación de universalidad del Dios revelado en la Escritura muestra la necesidad de tener en cuenta el problema filosófico de la naturaleza de Dios¹⁹. Esta necesidad de defender el alcance universal de la fe cristiana llevó a trabajar en esta línea apologética y misionera de conciliación entre fe y filosofía.

«Por tanto, lo filosófico designa ni más ni menos que la dimensión misionera del concepto de Dios (...) La apropiación de la filosofía, tal y

como fue realizada por los Apologistas no era otra cosa que la necesaria función interior complementaria al proceso exterior de la predicación misionera del Evangelio al mundo de los pueblos»²⁰.

Ratzinger afirma que este proceso de apropiación de la filosofía no se hizo siempre con el necesario rigor crítico. En esto se muestra de nuevo de acuerdo con Pannenberg²¹. Sin embargo, como veremos más tarde, la idea que Ratzinger ha defendido de algunos atributos divinos, como el de eternidad, muestra que la cercanía que ha manifestado tener con Pannenberg de ningún modo llega a ser coincidencia total, sino que mantiene distancias considerables²².

Pelikan ha puesto de relieve que la afirmación del carácter personal de Dios y su actuación en este mundo expuso al cristianismo a la crítica de antropomorfismo desde el lado de la filosofía religiosa greco-romana. El cristianismo se alió con la crítica racional filosófica contra la mitología y el politeísmo popular, pero se convirtió también en blanco de sus críticas, entre las que estaba la que le achacaba conservar de la mentalidad mítica una idea personal de lo divino²³.

Resulta de particular interés esta anotación de Pelikan porque permite ver que la idea de Dios de la teología primitiva vino a ocupar un lugar propio entre dos puntos opuestos: por un lado el racionalismo filosófico que hablaba de razón sin relatos míticos, por otro lado la mitología popular privada de razonabilidad, basada sobre relatos en que divinidades personales interactuaban con los humanos²⁴.

1.2. El puente con el platonismo según De Vogel

Como se ha visto antes, De Vogel ha puesto diversas objeciones a la idea que propone Pannenberg sobre la idea de Dios del mundo filosófico greco-romano. Sin embargo, según De Vogel, es ante todo el platonismo lo que no encaja de ninguna manera en los moldes de Pannenberg. Por eso, la crítica de la filósofa holandesa se concentra de forma más aguda en mostrar que sobre todo la auténtica tradición platónica resulta irreconocible en la noción filosófica de Dios que Pannenberg presenta.

Ya se ha considerado más arriba la doctrina platónica del ser trascendente, uno de los rasgos esenciales del platonismo que De Vogel pone de relieve contra Pannenberg. Según De Vogel, la filosofía platónica no defiende una idea inmanentista de la divinidad, ni una visión determinista del cosmos en que sea imposible la libertad huma-

na, ni tampoco niega la posibilidad de que haya seres divinos, si bien secundarios, que actúen libremente en favor de los hombres (providencia).

De Vogel destaca que la aportación decisiva de la Revelación bíblica que resulta absolutamente novedosa frente a la idea platónica de Dios –y la de toda la filosofía griega– es la afirmación de un Dios personal. Aquí la argumentación de De Vogel confluye con la de Ratzinger²⁵.

Pannenberg conduce su argumento de manera que, al final, lo que separa la filosofía griega del cristianismo es una cosmología que hace imposible la actuación libre y soberana de Dios. En efecto, según Pannenberg el Dios filosófico está intrínsecamente incluido en los fenómenos materiales, se identifica con una ley necesaria que gobierna el cosmos que por tanto resulta incompatible con la libertad y la providencia divinas. Esta imagen griega del mundo es radicalmente disconforme con la cosmovisión cristiana²⁶. De Vogel ve aquí el verdadero núcleo del argumento de Pannenberg.

1. De Vogel reconoce que una concepción determinista del cosmos como la idea estoica de *heimarmene* es incompatible con la idea de un Dios libre y soberano. Esta es una idea estoica con la que Platón nunca habría estado de acuerdo. Según De Vogel, Platón afirmó la capacidad del hombre de actuar libremente con su propia corporeidad y de gobernar el mundo físico, situándolo por encima de la causalidad natural.

2. Por lo que se refiere a la idea de providencia divina, De Vogel recuerda el texto de *Leyes* (X 904e-905b). Platón afirma aquí que la divinidad se ocupa los seres humanos individuales y de su vida moral. Aquí recrimina a su interlocutor que afirmar lo contrario sería impiedad. No se puede afirmar, por tanto, que el platonismo haya desconocido la idea de providencia de Dios²⁷. Esta cuestión lleva directamente a la *diferencia esencial entre platonismo y cristianismo*, diferencia que *no radica en la idea de causalidad de la naturaleza* como parece creer Pannenberg, sino en la convicción de que el Ser más alto es un ser personal que vela providencialmente sobre sus creaturas.

Para Platón, los dioses que se ocupan de la vida humana no son el primer Principio del ser. Si no se considera la concepción de lo divino en Platón en su conjunto, es decir, si se extirpan del pensamiento platónico los dioses secundarios filantrópicos, desaparece también con ellos la idea de providencia²⁸.

3. De Vogel afirma que *lo que verdaderamente distingue a Platón de la fe cristiana es que ésta consiste en la revelación de un Dios personal*

que entabla con el hombre una relación personal, idea radicalmente novedosa que sobrepasa todas las expectativas de la filosofía²⁹.

«Que el Principio fuera *personal* y que nosotros pudiéramos entrar en una relación personal con Él, esto es lo que ni Platón ni ningún otro filósofo pudo conocer por sus propias fuerzas. Nos hace falta una Revelación especial de Dios para tener esa certeza. Y Pannenberg tiene toda la razón cuando dice que la Revelación nos dona un conocimiento de Dios totalmente nuevo»³⁰.

1.3. El diálogo entre fe bíblica y helenismo en el judaísmo de la diáspora según Wyrwa, Dörrie y De Vogel

1.3.1. *El judaísmo helenista*

El encuentro entre la fe bíblica y el espíritu griego tenía en el siglo II una larga historia a sus espaldas. No se puede estudiar como si se tratara de un fenómeno inédito. Los teólogos de esta época no construyeron sobre la nada, sino que se sitúan en la estela de una antigua y fructífera tradición de intercambio cultural, filosófico y teológico. Como todo encuentro cultural, este proceso tampoco estuvo exento de tensiones. En este epígrafe se estudia el diálogo que entabló el judaísmo con el helenismo, especialmente la figura de Filón de Alejandría.

Como se ha visto antes, la experiencia del destierro entre los gentiles hizo que el judaísmo postexílico fuera haciéndose cada vez más consciente de la universalidad del Dios de Israel. Su Dios no se limitaba a ser una divinidad local, un Dios cuya vigencia estuviera geográficamente limitada, en pie de igualdad con otras divinidades igualmente vigentes para otros pueblos. Su Dios era el único Dios verdadero. El nuevo periodo histórico que se abría tras el efímero imperio de Alejandro Magno (356 a.C.-323) estuvo marcado por la expansión de la cultura griega por extensas regiones del cercano y medio oriente. El periodo del helenismo provocó también el inicio del intercambio cultural entre judaísmo y cultura helenista³¹.

De entre las comunidades judías de la diáspora, fue la numerosa colonia que se estableció en Alejandría hacia el 300 a.C. la que desarrolló un diálogo más intenso con la cultura griega. Esta importante metrópoli del Mediterráneo oriental se convirtió en el auténtico centro del encuentro entre el judaísmo de la diáspora y el espíritu del helenismo³².

Según Wyrwa, en la traducción al griego del Antiguo Testamento de los LXX³³ (ss. III-II a.C.) «es donde se encuentran las raíces de la helenización del cristianismo»³⁴. No supuso exclusivamente un medio puramente externo de hacer comprensible un texto escrito en hebreo para judíos de lengua griega, sino que al mismo tiempo mediante el empleo de un determinado lenguaje, términos y reglas sintácticas se verificó la incorporación al texto sagrado de elementos de un nuevo mundo espiritual como era el griego.

Por lo que se refiere al concepto de Dios, hay que atender al texto de Ex 3,14. La fórmula hebrea que se emplea en este pasaje —que se puede traducir por «yo soy el que yo soy»— viene a expresar la absoluta libertad y soberanía de Dios, que incluso allí donde se revela y manifiesta su nombre y su presencia, permanece indisponible para el hombre. Los LXX tradujeron este texto por ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, «yo soy el que es». Esta traducción influyó en la de otros pasajes como Jer 1,6; 14,13; 32,17. Según Wyrwa, la traducción griega de este pasaje debía evocar en sus oyentes los ecos de la filosofía del ser trascendente enseñada por el platonismo³⁵.

El nombre que Dios se atribuye a sí mismo es la promesa de su presencia y la afirmación de su libertad. En su versión original no se trata de una expresión filosófica. Sin embargo, Wyrwa sostiene que la traducción de este texto en los LXX tiene un profundo significado teológico.

«El Dios véterotestamentario, del que es característico el someter poco a poco todas las esferas, que con la sedentarización de Israel mediante el contacto con los cultos cananeos tomó los rasgos del Dios del Cielo entronado sobre un panteón, que en la tradición cultural de Jerusalén absorbió la antigua ideología oriental del Dios-Rey, que se excluyó a sí mismo del trasfondo politeísta original, que apartó a los dioses de los pueblos y extendió su dominio sobre todas las naciones, hasta que en el Deútero-Isaías es el Dios único y universal, ese Dios reclama para sí la esfera metafísica, el Ser absoluto y puramente espiritual por la vía de la traducción del testimonio de fe normativo de Israel»³⁶.

Otra novedad significativa que aportó la diáspora judía en comparación con la religiosidad griega común, que afecta a la idea de Dios, es la institución del culto sinagogal: un tipo de acto religioso dedicado a la formación religiosa del pueblo por la lectura y la interpretación de la Escritura y de carácter no-sacrificial. La necesidad de traducir la Biblia al griego vino exigida por esta práctica. El judaísmo tenía conciencia de ser una religión de la oración, de relación con

Yahvé como un Ser personal. Esta forma reunión religiosa, de confesión puramente monoteísta, de formación ético-religiosa, una reunión de tipo casi filosófica, ejerció una considerable atracción sobre los paganos³⁷. Antes de que se extendiera una fuerte corriente antisemita, algunos filósofos griegos consideraron a los judíos un pueblo de filósofos³⁸.

Hengel ha destacado la existencia de un buen número de intelectuales judíos que, formados en la cultura griega, se sirvieron de ella para expresar y defender su propia identidad religiosa. Refiriéndose a figuras como los historiadores Artapano, Demetrio o Jasón de Cirene, a dramaturgos como Ezequiel, a historiadores como Josefo, a filósofos como Aristóbulo o Filón, afirma:

«Ellos debieron tener una mayor o menor formación básica en la lengua y la retórica griega, es decir, ellos, en cuanto judíos, han aspirado a tener una formación griega. (...) Estos conocimientos no venían a significar algo así como el primer paso para una asimilación a una cultura y una religión extrañas. Al contrario, se convirtieron en un medio eficaz de presentar y defender la propia tradición sagrada. Esto no fue la excepción, sino la regla»³⁹.

Así, no faltaron intelectuales judíos que habían estudiado textos filosóficos griegos, como el *Timeo* de Platón, que creyeron poder descubrir en ellos su propia tradición religiosa.

«Este solo ejemplo puede ilustrar que ambos fundamentos sobre los que se asienta nuestra así llamada cultura occidental, la herencia greco-romana y la herencia judía-véterotestamentaria, no sólo generaron contradicciones sino que al mismo tiempo mostraron una interna afinidad, que impulsó hacia una síntesis —en la que ciertamente no faltaron tensiones—. Esa síntesis se efectuó en el cristianismo primitivo, que nació en la Palestina judía como una secta mesiánica, pero que pronto superó esas estrechas fronteras y se extendió sin demora en el mundo greco-romano. Sólo pudo recorrer esa vía porque el judaísmo de habla griega de la diáspora ya había preparado intensamente ese camino, y había asentado los presupuestos de esa síntesis. Con otras palabras, quien quiera hablar sobre el cristianismo en el mundo antiguo, tiene que empezar por el judaísmo antiguo»⁴⁰.

Resulta también interesante el uso que el historiador judío Artapano (Alejandría, s. II a.C.) hizo de la crítica racional a la mitología griega de Euémero de Mesenia (cca. 300 a.C.). Euémero había afirmado que los dioses venerados como tales son solo hombres diviniza-

dos, grandes señores y benefactores de la antigüedad a los que después se les ha dado culto religioso. Artapano añade que es en Moisés donde se encuentra el origen más puro de la religión griega y egipcia, aunque estas después experimentaron importantes desviaciones. Artapano se presenta así como un apologista del judaísmo que se sirve de la crítica racional al politeísmo elaborada dentro del paganismo⁴¹. El redactor de los oráculos de las Sibilas judías (mitad s. II a.C.) sigue una línea similar de crítica a la mitología griega⁴².

1.3.2. *Filón de Alejandría*

La figura más notable del judaísmo helenista es, sin duda, Filón de Alejandría (cca. 20 a.C.-post 40 d.C.)⁴³. Filón es un judío piadoso, que vive en el seno de la tradición religiosa de su pueblo y fiel a la ley mosaica. Filón es a la vez un filósofo notable, que goza de un excelente conocimiento del platonismo, del estoicismo —las dos corrientes que utiliza para su síntesis teológico-filosófica personal— y de todo el universo filosófico griego en general.

«En Filón encontramos el intento de una auténtica síntesis entre la Revelación veterotestamentaria y el pensamiento griego tal como se presenta en la teología platónico-pitagórica y en la ética estoica. Filón desarrolla esta síntesis como intérprete de los cinco libros de Moisés»⁴⁴.

A juicio de Hengel, Filón consideraba la Revelación mosaica como el dato primero y fundamental. En su mente, la filosofía no es un fin en sí mismo, sino preparación de la fe, preparación para creer en la libre Revelación de Dios a través de su Logos. Filón tuvo la audacia de buscar la verdad y realizar para ello una síntesis entre fe judaica y filosofía griega. Por tanto, merece ser calificado como el primer teólogo. Los Padres de la Iglesia de los siglos II-IV encontraron en su obra un método para expresar el misterio de la Revelación de Dios en el lenguaje científico de su tiempo.

Según Dörrie, la situación vital e histórica de Filón ante la cultura griega es comparable a la que después tuvieron que afrontar los Padres de la Iglesia. Por ese motivo, la solución que propuso les habría servido también como modelo para su propia tarea⁴⁵. Sin embargo, Dörrie interpreta de un modo muy personal el uso que Filón hizo de la filosofía griega en su síntesis teológica. Inmerso en un ambiente cultural que ofrecía dificultades objetivas para que los judíos viviesen según los principios de la ley mosaica, Filón se habría propuesto pre-

sentar la sabiduría griega de forma que un modo que les impulsara a seguir fieles a su propia tradición religiosa.

Al mismo tiempo, Filón quiso preservar la prioridad de la Revelación de Moisés y los profetas ante la filosofía griega. La Revelación mosaica contiene la verdadera sabiduría, superior a todo conocimiento humano. Filón estableció un paralelismo entre Sara y Agar, las dos esposas de Abraham y la Revelación y la filosofía. Es voluntad de Dios que, como Agar respecto a Sara, la sabiduría griega sea esclava de la única sabiduría verdadera.

Según Dörrie, el interés de Filón en la filosofía griega es puramente estratégico. Filón utiliza su erudición filosófica, especialmente su conocimiento del platonismo y del estoicismo, para obtener instrumentos con los que defender su propia tradición religiosa judía. Lo único que en el fondo interesa a Filón es afirmar sin ambigüedad el monoteísmo y sustentar la plena vigencia de la ley mosaica.

De ahí que Dörrie afirme que no se puede considerar a Filón como platónico. Filón habría extraído del platonismo un arsenal de metáforas, frases hechas, términos técnicos y giros lingüísticos que llenó con los contenidos de la religión judaica. Del platonismo y del estoicismo quedaron solo puras formas externas. El contenido procede de la Revelación mosaica.

Dörrie pone algunos ejemplos. Filón utiliza el argumento estoico que a partir de la belleza y el orden teleológico del cosmos deduce la existencia del Logos, un principio del orden del mundo. Sin embargo, Filón subraya la trascendencia de Dios afirmando que el ser humano es capaz de conocer la existencia de un Creador. Según Filón, se puede conocer la existencia de Dios, pero no su esencia. Conocer qué es Dios queda siempre más allá de las fuerzas humanas. Del mismo modo, la doctrina de las ideas de Filón ha eliminado el tema de la participación, un tema esencial para Platón. Filón se habría servido del lenguaje platónico en un sentido abiertamente contrario al original en Platón. Las ideas no son una esencia intermedia que se imprime en las cosas del mundo empírico. El monoteísmo de Filón no le permite afirmar la existencia de seres intermedios que den razón de la creación. Las ideas, para Filón, no contribuyen a disminuir la distancia de Dios respecto al mundo.

«Todo este conjunto de metáforas de la imagen y el modelo tomado de Platón, aunque parezca citar literalmente a Platón es utilizado en un sentido extraño a Platón. Filón ha obtenido con estas metáforas un instrumento lingüístico que le permite expresar su monoteísmo en un lenguaje técnico filosófico y al mismo tiempo sugerir que este lenguaje técnico tomado de Platón no expresa otra cosa que el monoteísmo mosaico»⁴⁶.

En el fondo, viene a decir Dörrie, Filón no habría adoptado nada del platonismo, ni del estoicismo. Simplemente reafirma su monoteísmo con un lenguaje filosófico técnico que permite dar a sus textos un sugerente color platónico. Esto permite también a Filón hacer ver que la cultura helenista y la ley mosaica son conciliables. Sin embargo, ese camino no es transitable en ambos sentidos. Se trata de atraer al helenismo hacia la Torá, no de adaptar la Torá al helenismo. Su interés no era abrirse al helenismo. De lo que se trataba era de impedir el proceso de helenización del judaísmo alejandrino, verificable en su comunidad, recubriendo el judaísmo con la atrayente forma del helenismo. El platonismo fue el medio para dar a sus textos, judíos en el fondo, la sugestiva fuerza de atracción de la cultura helenística.

De Vogel ha puesto varias objeciones a esta presentación de Filón⁴⁷. De Vogel ha visto en Dörrie la influencia de Spengler y su teoría de la decadencia de occidente. Según esta teoría, el periodo de esplendor de la cultura greco-romana se apaga progresivamente durante el siglo I a.C. para comenzar la decadencia del que llama periodo post-clásico. En esta época, según Spengler, perduran sólo las formas del clasicismo antiguo pero sin el espíritu que las hizo florecer. Para este proceso, Spengler acuñó el término *Pseudomorfosis*. Dörrie se sitúa en la estela de Spengler al ver en la filosofía de esta época un nivel intelectual considerablemente menor que en el resto de la filosofía griega. Según este esquema, afirma De Vogel, ni Filón, ni Plutarco, ni cualquier otro filósofo de los primeros siglos de la era cristiana podía conservar la sustancia del platonismo clásico. Se inscriben en un periodo de decadencia general que afecta también a la tradición platónica. Perduran sólo las apariencias de un antiguo esplendor: frases acuñadas, términos técnicos, metáforas, que esconden un contenido divergente al original. De Vogel afirma que la teoría de la pseudomorfosis actúa como un esquema preconcebido que impide a Dörrie leer los textos de los filósofos del platonismo medio, de Filón y de los Padres de la Iglesia en su auténtico sentido⁴⁸. En contraste con Dörrie, la idea que De Vogel y Wyrwa ofrecen de la teología filoniana resulta convergente, salvo en un punto que se tratará más adelante: ambos destacan la integridad de la fe bíblica de Filón y reconocen el auténtico esfuerzo de profundización teológica a través de los instrumentos conceptuales platónicos y estoicos. Filón es efectivamente un judío creyente. Creía en una especial Revelación por la que Dios que se había dado a conocer al pueblo elegido a través de Moisés y los profetas. El Dios de quien Filón habla es el Dios de Abraham, de Isaac, el Dios de la Alianza con su pueblo.

Filón afirma rotundamente la existencia de un único Dios, cuya trascendencia es incuestionable. Atribuye a este Dios un ser causa activa (δραστήριον αἴτιον), en oposición al ser pasivo de la materia. Es también denominado como «la mente del mundo» (ὁ τῶν ὅλων νοῦς). Caracteriza a este Ser espiritual una absoluta pureza carente de toda mezcla (νοῦς ἐιλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος), radicalmente distinto de la idea estoica de una mente del mundo esencialmente inherente a la materia, e inseparable de ella (ἐν ὕλῃ). Filón subraya que este Dios está más allá de todo concepto de los filósofos griegos, más allá del conocimiento y de la virtud, más allá del Bien mismo y de la misma Belleza. Dios es el más excelso y poderoso (κρείττων), más allá de todo logro de la inteligencia humana. De Vogel pone de relieve que el uso del adjetivo δραστήριον, en oposición al estoico ποιοῦν, se utiliza en la literatura griega para designar a seres personales. Es decir, «ὁ τῶν ὅλων νοῦς no es de ningún modo una mente inmanente al mundo, sino el *Señor* del universo»⁴⁹.

De Vogel ha subrayado también que Filón atribuya a Moisés el empleo de la metafísica del ser trascendente de las obras de madurez de Platón. Dios es increado (τὸ ἀγέννητον), radicalmente distinto (ἀλλοτριώτατον) a todo lo visible. Lo invisible (ἀόρατον) e inteligible (νοητόν) es entendido como eterno (αἰδιότης), en total oposición a todo lo sensible, que es variable y necesita una causa que le haga ser.

«El Dios eterno y trascendente es uno y único. Nada ni nadie podría estar con o junto a Él. Solo Él es en verdadero y pleno sentido, pero Él es Creador y Padre, y como tal cuida del mundo creado por Él»⁵⁰.

Filón recurre al pasaje de Ex 3,14 más de treinta ocasiones a lo largo de sus obras. Cita este texto según los LXX cuyo carácter inspirado es para él incuestionable⁵¹. Dios es el que es. Según la metafísica del ser trascendente esto implica los unicidad, eternidad e inefabilidad. Dios es el único Dios verdadero, el Ser absoluto, perfecto e inmutable. En realidad, Dios es inefable y no tiene nombre alguno. En el Horeb se limitó a dar a conocer a los hombres su existencia, puesto que es imposible conocer su esencia.

«La procedencia de este lenguaje de la tradición platónica es inconfundible; es la filosofía del ser trascendente de los griegos. El hecho de que así Filón amplíe los todavía débiles apuntes de los LXX y desarrolle más clara y plenamente el nuevo mundo espiritual, no puede ser visto como una exégesis descaminada y falsificadora del texto véterotestamen-

tario. La autorevelación de Yahvé (Ex 3,14), que coincide plenamente con la libertad y soberanía indisponible de Dios, ha expresado de forma totalmente análoga la trascendencia de Dios. Ambos mundos, el del Antiguo Testamento y el de Platón, han venido a encontrarse claramente en la idea de la trascendencia experimentada de forma específicamente religiosa»⁵².

Así pues, Filón ha afirmado con total claridad la trascendencia de Dios respecto al mundo. Sin embargo, el teólogo alejandrino elaboró también una manera de explicar cómo es posible que el Dios trascendente esté presente y actué en el mundo sensible. Fue la doctrina del Logos la que permitió a Filón responder a esta cuestión.

Wyrwa afirma que cabe distinguir cuatro niveles en el concepto de Logos.

1. El Logos es en primer lugar la mente trascendente de Dios en cuanto concibe las ideas que son modelo de la creación. En este nivel, el Logos es trascendente, eterno e increado.

2. En segundo lugar, el Logos surge como hipóstasis propia nacida de Dios como su primogénito en la eternidad, que no se identifica con el cosmos, sino que es mediador entre Dios y la creación. Filón lo denomina también «dios segundo» (δεύτερος θεός o θεός, sin artículo). En este nivel, el Logos es también eterno y trascendente, pero creado.

3. Cuando el Logos imprime su sello arquetípico en la materia y da lugar al orden en el mundo y a las distintos seres según su naturaleza, se puede hablar de un tercer nivel del Logos. Cuando interviene de forma inmanente en el mundo empírico, el Logos configura este mundo en sentido ontológico, gnoseológico y ético. Se trata de la ley natural o ley cósmica que gobierna el mundo sensible. Se trata del poder creador de Dios en cuanto presente en este mundo a través del Logos.

4. Por último, el Logos se actualiza también en los humanos. También la inteligencia humana es como una imagen gravada por el sello del Logos. Por eso el ser humano es capaz de comprender la ley natural y obrar conforme a ella. Sin embargo, el Logos ha actuado también por gracia mediante dones proféticos en algunos hombres escogidos, habitando en su alma, dando su protección, elevando a visiones extáticas, obrando poderosamente en los hechos que relata la historia bíblica. El Logos es la voz de Dios por la que reveló el decálogo a Moisés, decálogo que es la quintaesencia de la ley natural⁵³.

De Vogel coincide con Wyrwa en la mayor parte de su exposición de la noción filoniana de Logos. Sin embargo, dos puntos distinguen

los análisis de ambos. El primero es una cuestión de fondo y afecta al que Wyrwa llama segundo nivel de la idea de Logos: la filósofa holandesa defiende una unidad estricta entre Dios y su Logos. El segundo es una cuestión de acentos: su tratamiento de esta cuestión subraya contra Dörrie que Filón puede considerarse un seguidor de Platón en el pleno sentido de la palabra y no un mero usuario de expresiones y giros lingüísticos que den a sus palabras un color platónico.

Filón afirma la existencia de un «mundo inteligible» (κόσμος νοητός) que consta de las ideas modelo para plasmar el mundo visible, expresión que si en su literalidad no se encuentra en Platón, si se inspira plenamente en él. Este mundo inteligible no puede tener otra localización que la mente divina. La identificación entre mundo inteligible y mente divina no es una idea platónica, ni estoica. Filón está pensando en el Dios de Moisés, en un Ser absolutamente trascendente, en una Persona, una voluntad divina y una inteligencia divina la vez. Este Dios actúa en la creación a través de su Palabra, su Logos. Filón sabe que Heráclito fue el primer filósofo en usar este término, pero creía que lo había tomado prestado de Moisés. Según De Vogel, esta Palabra, este Logos, mediante el que Dios configura el mundo inteligible y construye después el mundo creado, no es otra cosa que la misma mente divina. El cosmos inteligible no es otra cosa que el Logos de Dios cuando proyecta la obra de la creación: es su plan original. Filón afirma que este mundo inteligible se imprime en la mente divina misma como la impronta de un sello. Por tanto, según De Vogel, niega que tenga una existencia exterior a ella. Lo que Filón llama creación del mundo inteligible no es algo distinto del acto por el que la mente divina elabora un plan, un modelo, un ejemplar que *in mente divina* precede a la creación. El Logos es la *Palabra de Dios*, en sentido posesivo.

«Para Filón, la Palabra divina pertenece al uno y único Dios; es eterna y creadora exactamente igual a lo que Dios mismo es. No es creada y no puede ser separada de Él. Aunque hay una cierta distinción, a saber, que el «Hijo primogénito» es segundo respecto al Padre, y que el Padre actúa en y a través de su Palabra, tanto en la creación como en su relación con los hombres»⁵⁴.

De Vogel argumenta contra Dörrie que las ideas divinas y la noción de participación ocupan un lugar central en la teología filoniana. En esto, Filón no se ha apartado de Platón su maestro. Pone como ejemplo la distinción filoniana entre dos tipos de hombres: el hom-

bre celeste, hecho según la imagen de Dios en su mente, y el hombre terreno, moldeado de barro en el que Dios insufla su espíritu de vida. En este caso, Filón usa también la imagen del sello gravado en la cera. Dios mismo ha gravado su imagen en el hombre para darle la capacidad de conocerle.

La obra de Filón de Alejandría constituye un verdadero hito en la historia de la comprensión teológica del concepto de Dios. Filón ve en la Revelación mosaica la verdadera cumbre de la filosofía. En toda la antigüedad greco-romana la filosofía se concibe como el esfuerzo vital que busca la verdadera sabiduría, la rectitud moral y el saber de las cosas divinas. Se trata de un sinónimo de lo que hoy se llamaría religión, en el sentido de vida espiritual o religiosa. Al elaborar su explicación de Moisés, Filón piensa en los términos de la metafísica de Platón. Se convirtió así en precursor de una tarea que los Padres llevarían mucho más allá a partir de su encuentro con el misterio de Jesucristo⁵⁵.

1.4. El «giro» del Logos según Wickert y Wyrwa

La noción de Logos que abre solemnemente el Evangelio de San Juan puede considerarse como una encrucijada en que se dan cita corrientes espirituales de diverso tipo de todo el mundo antiguo y, junto con ellas, muchos de sus temas fundamentales. Wickert⁵⁶ y Wyrwa⁵⁷ han considerado desde esta perspectiva la forma en que los Padres se confrontaron con el mundo filosófico greco-romano y ha llegado a conclusiones que se pueden interpretar como complementarias respecto a las de Ratzinger.

Ambos teólogos berlineses han visto en la idea de Logos manejada por San Juan⁵⁸, Justino y los Apologistas una síntesis particularmente lograda de temas fundamentales de la Revelación cristiana con otros del Antiguo Testamento, del judaísmo helenista y de la filosofía griega.

Wyrwa afirma que los libros del Nuevo Testamento son unánimes al considerarse a sí mismos como depositarios de la perfecta, inmediata y exclusiva Revelación de Dios. En la Resurrección del crucificado y en su ascensión al Cielo, de donde ha de venir a instaurar plenamente el Reino de Dios, el cristianismo ha confesado desde su mismo origen la realización definitiva de la Salvación. De esta forma, la idea cristiana de Dios está esencialmente determinada por el misterio de Jesucristo. Según Wyrwa, la predicación cristiana aplicó a Cristo títulos como Κύριος, σωτήρ, υἱὸς τοῦ θεοῦ, que sustituyeron a

los títulos cristológicos de majestad, al introducirse en el mundo helenista. Mediante el empleo de estos títulos, el testimonio cristiano anuncia el mismo mensaje: la irrupción de la trascendencia de Dios en este mundo y en la historia humana en Jesús de Nazaret.

Este mensaje implicaba una profunda revolución de la filosofía griega y de su imagen de Dios. Sin embargo, aparte de unos pocos textos, la idea de Dios manejada en los ambientes filosóficos especializados no es objeto de atención en el Nuevo Testamento⁵⁹.

San Juan ha hecho de la idea de Logos el punto de partida de su Evangelio y de toda su teología. La idea de Logos manejada ya por el judaísmo helenista tenía la particularidad de sintetizar lo bíblico y lo griego. Asumiendo y superando ideas precedentes, San Juan afirma que Jesucristo es el Logos hecho carne. El Logos existe desde siempre junto a Dios, es eterno, trascendente y preexistente, y actúa como mediador en la creación del cosmos y en la historia de la salvación. Es la mediación por la que Dios se revela en la creación, en la ley y los profetas, y, de manera definitiva, en el Nuevo Testamento.

«Lo decisivo y esencialmente novedoso, si lo comparamos con Filón, es que el Logos adquiere un pleno carácter personal –las energías (*Kräfte*) divinas ya no se mencionan– y se hace carne Él mismo en un tercer grado de Revelación (tras la creación y el Antiguo Testamento). Bien visto, con esto el pensamiento griego ha sido fundamentalmente transformado y revolucionado, aunque la solemne seriedad del Prólogo no desarrolla explícitamente estos contenidos»⁶⁰.

Así pues, el Evangelio de San Juan había asentado firmemente las bases sobre las que después Justino y los demás Apologistas griegos levantarían su teología. Serían ellos quienes llegaron a una síntesis lograda entre Revelación cristiana y pensamiento griego⁶¹.

A juicio de Wickert, Pannenberg ha puesto a los Apologistas en la situación de elaborar un discurso sobre el Dios cristiano con el empleo de la filosofía griega como si hubieran tenido que acercarse a ella desde fuera.

La verdad es bien distinta. No se puede olvidar que los Apologistas eran pensadores griegos. Por tanto, su relación con la filosofía no fue suplementaria, ni tuvo lugar en un momento posterior a su conversión. Son filósofos que buscan la verdad, el conocimiento de la realidad.

Al relatar su periplo a través de distintas escuelas filosóficas, Justino manifiesta que su propósito último era conocer y contemplar a

Dios. Es sólo después de su conversión al cristianismo cuando puede afirmar que ha llegado a ser verdaderamente filósofo⁶². Su conversión a Cristo no ha dejado intacto su mundo intelectual. El Logos que buscaba con su reflexión filosófica, lo ha encontrado en Cristo. La conversión vital al cristianismo fue al mismo tiempo y de forma indivisible una transformación de carácter intelectual. Wickert ha dado el nombre de «el giro del Logos» (*Kehre des Logos*)⁶³ a este proceso.

Wyrwa utiliza un término similar, como *Umkehrung* (conversión)⁶⁴, para describir este fenómeno vital e intelectual de transformación de la filosofía griega provocado por el encuentro con el misterio de Cristo. Al conocer el platonismo, Justino creía estar en la vía acertada para contemplar a Dios. En su diálogo con el anciano cristiano, descubre que la filosofía no podía satisfacer plenamente el deseo de conocimiento de Dios, sino que era necesario el don del Espíritu Santo, del que habían gozado Moisés y los profetas. Todos sus anuncios proféticos se cumplieron exacta y fielmente en Jesucristo. Dios era accesible sólo porque había abierto el camino hacia Sí en Jesucristo, anunciado por los profetas. La prueba escriturística pasó así al primer plano de la teología de Justino. Wyrwa ve aquí una razón para rechazar de plano cualquier acusación de racionalismo contra Justino⁶⁵.

Con respecto al platonismo y su búsqueda del ser trascendente, Justino ve su encuentro con el cristianismo en una relación al mismo tiempo de continuidad y de ruptura: completa el deseo del hombre de alcanzar la verdad, pero viene de una fuente radicalmente diversa, porque era sólo la gracia del Espíritu Santo la que permitía conocer verdaderamente a Dios.

Tras su conversión, Justino sigue las vías trazadas por el judaísmo helenista para hablar de la trascendencia del Dios bíblico con categorías platónicas, que conocía bien por su formación filosófica. También él habla del Dios bíblico como ser eterno, inmutable, increado, no engendrado, inefable e innombrable.

Wyrwa piensa que el interés fundamental de Justino estuvo en su teología del Logos. Para elaborar intelectualmente su comprensión de la donación del Dios bíblico trascendente en Jesucristo, Justino acudió a la doctrina del Logos, que ya Filón había utilizado, noción que había quedado radicalmente transformada por San Juan.

«Su interés primordial consistió en comprender intelectualmente el autoanonadamiento del Dios trascendente en Cristo, mediante lo cual el pensamiento griego había de experimentar una conversión revolucionaria (*revolutionierende Umkehrung*). Para poder hacer pensable el movi-

miento por el que Ser trascendente se vuelve hacia los hombres, Justino tomó el camino de la doctrina del Logos, que ya había sido transitado por Filón y el Prólogo de San Juan»⁶⁶.

Es decir, desde el interior de la fe los Apologistas realizaron una transformación radical del Logos buscado por la filosofía. Las expresiones usadas por Wickert y Wyrwa, «giro, conversión o transformación del Logos», significan que el Logos que la filosofía buscaba afanosamente ha sido plena y gratuitamente dado en Jesucristo, transformando así radicalmente su comprensión de la realidad. Jesús es el Logos mismo encarnado.

«Ellos han vivido en sí mismos una conversión del pensamiento griego, que no por ello dejó de ser pensamiento griego; más bien, se encontró a sí mismo de una forma nueva justo en el momento en que vino a encontrarse con Jesucristo. (...) La divinidad que fascina, pero que es siempre inaccesible en la fascinación, de la que Platón dice que es difícil de conocer y aun más difícil de comunicar, esa misma es la que para la conciencia de los cristianos griegos se ha dirigido hacia los hombres, se les ha hecho próxima, ha descendido humildemente desde la altura a la bajeza: he aquí que el Logos porta los rasgos de Jesucristo»⁶⁷.

Wickert cree que Pannenberg todavía está inmerso en una corriente que enfoca la cuestión de forma inadecuada. Preguntarse ¿qué suerte ha corrido el Evangelio, según es caracterizado por el protestantismo, en el discurrir de la Iglesia antigua? es un planteamiento erróneo y anacrónico. La pregunta auténtica es ¿qué suerte ha corrido el pensamiento antiguo dentro del Evangelio?, ¿cómo ha sido transformado por el Evangelio?⁶⁸.

El pensamiento griego experimentó una transformación radical cuando los filósofos aceptaron el cristianismo. No accedieron a la filosofía después de aceptar la fe, como en un segundo momento. Su conversión a la fe fue acompañada de una conversión intelectual: la transformación de su idea de Logos. Al llegar a la fe lograron la cima que aspiraban alcanzar sólo con la filosofía y, al mismo tiempo, desde dentro de la fe dieron respuesta a sus inquietudes intelectuales. El Evangelio ha llevado a los Padres a dibujar los rasgos de Jesucristo en el vacío rostro del Dios de los filósofos⁶⁹. Según Wickert, esta transformación del Dios de los filósofos desde la Revelación cristiana es análoga a la que el Nuevo Testamento realizó con el Dios del Antiguo Testamento⁷⁰.

Wickert concluye que el error de Pannenberg está en su precomprensión del problema. Ha examinado la cuestión en el terreno espe-

culativo teórico y no ha comprendido que el objeto de su estudio es un fenómeno histórico al que se accede solo mediante la interpretación de los textos.

«El Dios de los Padres de la Iglesia debe ser entendido como el Dios de los filósofos en tanto en cuanto éste es comprendido en su volverse desde sí mismo hacia los hombres, un giro que acontece allí donde el hombre que filosofa realiza su conversión a Cristo: el giro del Logos (*Kehre des Logos*). La transformación del Dios de los filósofos hasta el punto de empezar a portar los rasgos de Jesucristo, ha de ser captado, como fenómeno histórico que es, a través de los textos: lo que se requiere es interpretación, no especulación. No se progresa si se oponen fragmentos de doctrina de la teología natural y de la teología cristiana como estructuras heterogéneas, como si fueran sillares uno junto otro imposibles de unir orgánicamente. Porque este proceso histórico se caracteriza porque uno (el Dios de los filósofos) quedó convertido en otro distinto (el Dios de los Padres)»⁷¹.

Wickert defiende que sería un error exigir demasiado al pensamiento cristiano en sus inicios. Justino puso las bases sobre las que primero Orígenes y después –muy singularmente– Agustín alcanzaron frutos más maduros.

Con todo, no hay en la patrística antigua una polarización hacia la metafísica que haga descuidar la soteriología. A su juicio, los Padres utilizan las categorías ontológicas en total conexión con las soteriológicas⁷².

2. FILOSOFÍA GRIEGA DEL SER Y FE CRISTIANA: PROFUNDIZACIÓN Y ENRIQUECIMIENTO

En los epígrafes anteriores de este capítulo hemos estudiado la forma en que los Padres de la Iglesia se enfrentaron a la tarea de elaborar una noción teológica de Dios después del acontecimiento fundamental de su encuentro con Cristo según diversos autores. Según Wickert y Wyrwa, la clave de su nueva comprensión de la realidad se halla en su confesión de fe en Jesucristo como Logos encarnado, realidad que configura un nuevo universo de realidades y un nuevo centro de gravedad. El cosmos y la historia giran en torno a Cristo, el Logos encarnado. Este era el elemento fundamental de su nuevo equipaje intelectual. Además, algunos de los conversos al cristianismo procedían del mundo filosófico helenista y pasaron a ser cristianos sin dejar de ser

filósofos. Es más, pensaban que era entonces cuando habían llegado a ser verdaderamente filósofos. Contaban además con el precedente de Filón de Alejandría, que había emprendido la tarea de expresar su fe en el Dios de Moisés sobre las vías de la metafísica platónica. Revelación, experiencia religiosa y filosofía del ser habían demostrado poder colaborar para profundizarse y enriquecerse entre sí.

El Nuevo Testamento contiene huellas incipientes de un diálogo con la filosofía griega. En los Padres apostólicos se perciben también esbozos de una teología metafísica. Ignacio de Antioquía emplea predicados negativos para expresar atributos divinos.

Sin embargo, es a partir del siglo II cuando los teólogos cristianos comienzan a emplear con mayor amplitud instrumentos tomados de la filosofía para expresar el misterio de Dios. Suele considerarse a Justino como ejemplo paradigmático y verdadero pionero de esta empresa⁷³.

Como se ha visto más arriba, Pannenberg ha puesto importantes objeciones a este método. A su juicio, la aceptación de lo que llama noción filosófica de Dios no fue suficientemente crítica, y condujo al oscurecimiento de aspectos fundamentales del Dios revelado en la Biblia. Como fruto de esta deficiente fuerza crítica, muchos de los atributos que los Padres aplican a Dios no se desprendieron del todo de los rasgos deterministas e inmanentistas del Dios de la filosofía. En este apartado se estudian las respuestas que autores como Ratzinger, De Vogel, Scheffczyk y Stead han dado a las críticas de Pannenberg.

2.1. Creación y libertad según Stead y Scheffczyk

Pannenberg ha expresado gráficamente la relación que debió existir entre la fe cristiana y la teología natural griega afirmando que la misión de la teología era hacer saltar la idea filosófica de Dios. Sin embargo, a su juicio, los teólogos de los inicios no siempre pensaron con el necesario rigor crítico. La consecuencia fue que muchos de los atributos que aplicaron al Dios bíblico procedían de la filosofía griega y más que profundizar en la Revelación, acabaron por deformar, oscurecer y obstaculizar la comprensión del Dios de la historia.

Hay dos puntos en que, no obstante, Pannenberg reconoce que los Padres no hicieron concesiones a la filosofía y actuaron con relativa claridad. Se trata del monoteísmo y de la noción de creación *ex nihilo*. La idea de creación era necesaria para terminar con todo resto del dualismo de principios coeternos intrínsecamente vinculados en-

tre sí (espíritu y materia) típico de los griegos y reafirmar la tesis monoteísta. De esta manera superaron a Filón en quien, según Pannenberg, no podría encontrarse una clara afirmación de la creación *ex nihilo* y las poco netas afirmaciones de Justino.

Stead⁷⁴ opina que Pannenberg se ha hecho una idea incorrecta de la idea de la creación en la filosofía griega y los Padres. Por lo que se refiere a la coincidencia universal de todos los griegos en el immanentismo –la idea de una estrecha correlación entre principio material y principio formal configurador–, Stead recuerda que hubo filósofos griegos que afirmaron con claridad la idea de un nivel de ser trascendente. Stead no ve que Pannenberg haya explicado por qué afirmar un principio espiritual trascendente respecto a la materia es algo criticable. Hace ver que esta tesis, en realidad, resulta compatible con la trascendencia de Dios defendida por el propio teólogo alemán.

Por lo que se refiere a la creación *ex nihilo*, Stead ha puesto también algunas objeciones. Por un lado, el reconocimiento neto de esa verdad por la teología cristiana no fue tan rápido y hay que datarlo en el final del siglo II⁷⁵.

Por otro lado, Pannenberg no ha atendido a los vestigios de una idea de creación *ex nihilo* en la misma filosofía greco-romana. Stead acude a cuatro autores de la antigüedad para apoyar esta tesis. 1. Recuerda que Cicerón (siglo I a.C.) condenó esta doctrina como falsa, lo cual supone que la conocía⁷⁶. 2. Defiende que el filósofo Eudoro (siglo I a.C.) la afirma⁷⁷. 3. Además, es cuando menos argumentable que Filón también defendía esta idea⁷⁸. 4. Por último, Stead sostiene que el gnóstico Basílides afirmó esta doctrina antes y con más fuerza que ningún otro teólogo ortodoxo. «Concluyo, por tanto, que Pannenberg subestima seriamente el interés y el valor de las reflexiones griegas sobre Dios como *arjé*»⁷⁹.

Así pues, según Stead, no es tan seguro que los primeros teólogos cristianos fueran tan eficaces al afirmar la creación desde la nada, y que no hubiera precedentes en la filosofía griega.

«Pannenberg pretende que los Padres primitivos lograron un relativo éxito al salir de las suposiciones filosóficas sobre Dios como causa universal (*generalized cause*) y afirmar su libre creatividad. (...) Esto está insuficientemente apoyado y asume erróneamente que la doctrina de la creación *ex nihilo* es una invención judía o cristiana»⁸⁰.

Por lo que se refiere a estos argumentos cruzados entre Pannenberg y Stead, otros autores como Scheffczyk-Ziegenaus⁸¹, Hamman⁸² y Rea-

le⁸³ han tomado una postura diferenciada⁸⁴, que en su mayor parte vendrían a dar la razón a Pannenberg y a Stead en menor medida, únicamente por lo que se refiere a Filón. Según esta postura, en los Padres del siglo II se encuentra claramente afirmada la idea de creación *ex nihilo*. Hamman sostiene que tanto los símbolos de fe, la plegaria litúrgica, como la teología de los Padres (Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo e Ireneo en el siglo II) fueron unánimes en su confesión de fe sobre la creación⁸⁵. Junto a otras expresiones más precisas, Justino afirma en alguna ocasión que Dios ha creado el mundo de una materia informe. Se trata de una tesis de Platón que él cree inspirada en Moisés. En el fondo, afirma Hamman, se trata de una concesión que hace a su auditorio pagano en función de su mayéutica⁸⁶.

Un examen de las razones por las que Stead encuentra huellas de la idea de creación *ex nihilo* en la filosofía griega ajena a la Revelación judeo-cristiana permite ver su debilidad⁸⁷. En cuanto a Cicerón, Stead ha acudido a un texto en que Lactancio cita a Cicerón. En esta cita, este se limita a atestiguar que da por supuesta la eternidad de la materia que Dios modeló para configurar el mundo. Asimismo, Cicerón rechaza la idea de un mundo creado desde la nada de la misma manera que lo habían hecho antes Parménides, Empédocles o Aristóteles, como una pura hipótesis no concretamente defendida por autor alguno. Aun en la hipótesis, ciertamente lejana, de que Cicerón conociera algún filósofo que la hubiera defendido, nunca fue una doctrina relevante, ni tampoco comúnmente tenida en cuenta en el mundo intelectual. Por lo que se refiere a Eudoro de Alejandría, Stead afirma que Dörrie habría defendido la presencia de la doctrina de la creación en este autor griego. Sin embargo, Stead parece no interpretar correctamente el sentido de las afirmaciones de Dörrie, pues este parece no atribuir a Eudoro tal doctrina⁸⁸.

En cuanto a Filón de Alejandría, basta notar que el teólogo judío conoció esta verdad a partir de la Revelación bíblica⁸⁹. Lo mismo se puede decir del gnóstico Basílides. Se puede concluir, por tanto, que la doctrina de la creación *ex nihilo* es una aportación original de la Revelación bíblica que sólo con Filón llega a ser elaborada filosóficamente.

2.2. La simplicidad divina según Stead

El atributo de simplicidad aplicado a Dios por los Padres, según Pannenberg, no expresa bien las nociones bíblicas de alteridad y trascendencia de Dios. Los Padres habían deducido la simplicidad a par-

tir de la incorruptibilidad. Todo lo que tiene partes es corruptible, luego Dios, que es incorruptible, ha de ser absolutamente simple. Los Padres habrían afirmado que es propio de Dios no tener propiedad ni característica alguna. Esto haría imposible aplicar a Dios ningún predicado. Pannenberg ve aquí una clara contradicción con el Dios bíblico, que elige libremente determinados cursos de acción, desechando otros. Dios asume libremente acciones entre otras posibles, actos que le son aplicables mediante juicios. Dios asume propiedades que, por tanto, le son predicables. La simplicidad, según Pannenberg, contradice la imagen bíblica de Dios.

Según Stead, es incorrecto pensar que la simplicidad fuera entendida por los Padres como total ausencia de propiedades espirituales. Es claro que los Padres rechazaron que Dios fuera sujeto de formas sensibles. Stead entiende que con la insistencia en que Dios no está determinado por accidentes sensibles los Padres estarían haciendo una crítica a toda forma de antropomorfismo a que podía conducir una lectura ingenua del Antiguo Testamento. Pero, según Stead, los Padres no tomaron la simplicidad de Dios en un sentido tan estricto como hace Pannenberg, como si implicara una carencia absoluta de propiedades espirituales.

«Algunas veces se ha entendido que la doctrina de la perfecta simplicidad de Dios implica que Él es totalmente inaccesible al conocimiento humano, o que está desprovisto de cualidades y atributos “en cuanto que todo atributo es lo que es solo por distinción de los otros”. Tales pretensiones levantan problemas enormes si se toman literalmente, pero no siempre fueron formulados o comprendidos con precisión. La ausencia de propiedades en Dios fue entendida a veces meramente en el sentido de que no es sujeto en que inhieran cualificaciones accidentales como enfermedad o salud, o no provisto de características sensibles como color y forma. En esta perspectiva se permitía comparar a Dios con la mente y con el mundo inteligible que Platón había descrito en términos positivos como “puro, simple e inmutable”. Ello prescinde de que la descripción de Dios como ser “sin forma” expresa una firme oposición a la imagen antropomórfica sugerida fácilmente por una lectura literal del Antiguo Testamento y han de encontrarse interpretaciones simbólicas para los innumerables textos que aplican a Dios partes y funciones corporales, así como emociones como ira o amor»⁹⁰.

2.3. La incomprendibilidad

Pannenberg ha afirmado que la filosofía griega llegó a descubrir que la incomprendibilidad es una característica de Dios. Sin embar-

go, los Padres cometieron el error de creer que la Revelación podía aportar un conocimiento positivo de Dios. Se equivocaron al ver en la incomprensibilidad del Dios filosófico una limitación coyuntural que la Revelación podía solventar.

Según esta opinión, Ireneo, Clemente y otros Padres se habrían equivocado al establecer una continuidad entre la idea filosófica y la bíblica de Dios apoyándose en la idea de incognoscibilidad. No vieron que el incognoscible Dios del que habla la filosofía no es apropiado para servir de espacio vacío que pueda ser llenado con datos positivos procedentes de la Revelación. No comprendieron que Dios es siempre el Dios que dándose a conocer en su actuar en la historia permanece oculto en el misterio.

2.3.1. *La incomprensibilidad como puente entre filosofía y Revelación. Los filósofos griegos ante la Revelación según De Vogel*

Pannenberg está convencido de que la idea griega de Dios se caracteriza esencialmente por *no necesitar* una ulterior Revelación. Hace aflorar su esencia en la realidad común sin resto de misterio reservado a una hipotética Revelación. Es más, según De Vogel, Pannenberg parece pensar que, por su esencia, *es opuesta* a una intervención divina gratuita. Según el teólogo alemán, el modo filosófico griego de llegar a Dios *excluiría* la posibilidad de una Revelación divina. Esta tesis podría encontrar una confirmación en la postura del filósofo Celso, abiertamente crítico con el cristianismo. De Vogel ve aquí la influencia de la interpretación que Andresen había propuesto de Celso⁹¹.

De Vogel sostiene que no se puede afirmar *a priori* cómo responderá un filósofo ante la oferta de la Revelación divina. Si sostiene que la filosofía excluye la Revelación, lo hace por prejuicio ideológico, no por argumentos estrictamente filosóficos. Pero aun así es posible que sea cautivado por la Revelación.

De Vogel constata que la realidad histórica ha sido muy plural. Como nos muestran los ejemplos de Celso y Justino, la respuesta de un filósofo a la oferta de la fe no es previsible de antemano y depende no tanto de la filosofía misma, cuanto de la gracia de Dios. El que se acepte la fe o no, depende de un elemento extrafilosófico.

«Uno ha aceptado la fe, el otro no. Nosotros no sabemos por qué. No es la filosofía la que decide, sino la gracia de Dios. Que se pueda hablar de un “complemento”, o más bien de una “transformación” de la fi-

losa, no es lo que importa. Habrá seguramente algo de complemento, así como de corrección. Habrá humillación de un hombre que sigue el camino de su propia elección y según sus propios gustos, y después habrá elevación cuando este hombre sea aceptado por Dios»⁹².

El proceso que un filósofo converso ha de hacer cuando elabora su idea creyente de Dios y el trabajo que ha de realizar sobre la idea que tenga por su conocimiento filosófico es mucho más complejo y variado que lo que Pannenberg quiere afirmar. Entran íntimamente relacionados en un único proceso vital, tanto disposiciones, decisiones y procesos personales, como correcciones, adquisiciones y desarrollos objetivos.

2.3.2. *La incomprensibilidad de Dios y la posibilidad de la teología*

La insistencia de Pannenberg en subrayar de forma un tanto radical la incognoscibilidad del Dios bíblico ha sido también objeto de crítica por parte de Stead.

Pannenberg ha defendido que el Dios de Israel es un Dios esencialmente escondido. Dios permanece oculto en el misterio no porque esté lejos del hombre, sino que permanece escondido precisamente en sus acciones históricas. De ahí los reproches que Pannenberg lanza a Ireneo y Clemente de Alejandría al haber entendido la incomprensibilidad de Dios como fruto de una ignorancia meramente provisional. Ireneo y Clemente aplicaron al Dios que han hallado como incognoscible en la filosofía predicados positivos extraídos de la teología. Pannenberg les hace responsables de un compromiso imposible entre filosofía y teología, compromiso continuado después por toda la escolástica: el Dios incomprensible de los filósofos llega a ser comprendido por los teólogos a partir de la Revelación. Se elabora así una idea de Dios incompatible con el Dios de la fe de Israel.

Stead incide en lo insostenible de una posición tan radical como la de Pannenberg. Se trata de una idea más existencialista que cristiana. Si se quiere ser plenamente coherente con esta afirmación, habría que tener por imposible aplicar a Dios ningún predicado. Si Pannenberg afirma la incomprensibilidad de Dios de forma tan tajante, él mismo caería en abiertas contradicciones, puesto que hace un buen número de afirmaciones positivas sobre Dios. Esto mismo muestra la inconsistencia de esta idea si se afirma de forma absoluta.

«¿Cuál es la posición propia de Pannenberg? Puesto que Dios es esencialmente incomprensible a los hombres (...), también la Revelación di-

vina debe revelar precisamente este hecho; así “solo a la vista de la presencia de Dios en el destino de Jesús se puede sostener la incomprensibilidad de Dios y así, en presencia de la verdad de Dios ser él verdaderamente hombre”. Esto es impresionante, pero me parece que es más existencialista que cristiano, aunque tenga alguna base en la cristología de Marcos, en cuanto parece implicar que Jesús estaba equivocado al enseñar a sus discípulos a dirigirse a Dios como su Padre celestial, o al declarar a la samaritana que Dios es espíritu. Si Dios es *esencialmente* incomprensible, todo intento de explicar su naturaleza, incluso por analogía, debe resultar engañoso, y es extraño encontrar que Pannenberg parezca abandonar la sobria confesión de fe bíblica en Dios Padre Omnipotente en favor del himno católico *Quicumque Vult* con su demanda en favor de la fe en el “Uno Incomprensible”⁹³.

Stead introduce aquí la cuestión del lenguaje analógico como fundamento de todo posible discurso humano sobre Dios. Afirma que si en el cristianismo hay algo de verdad, necesariamente podemos conocer algo sobre Dios. Si se dijera que no podemos obtener ningún concepto positivo de Dios, se seguirían consecuencias insostenibles. Resultaría imposible cualquier referencia moral basada en la autoridad divina: ¿cómo saber que Dios desea que respetemos al prójimo, o que ofrezcamos sacrificios humanos? Esta contradicción no se soluciona diciendo que de Dios sólo podemos tener un conocimiento negativo, por aplicación de conceptos negativos, puesto que se trataría de una mera sustitución lingüística: «Dios no es injusto», luego «Dios es justo».

La teoría del conocimiento basada en la regla del «todo o nada» afirma que sólo puede ser verdadera aquella proposición que lo diga todo sobre su objeto. Para hablar de Dios, sólo podemos utilizar conceptos y términos extraídos del conocimiento de los seres finitos. Pero, si Dios es absoluto y el hombre no puede hacer juicios que correspondan a la naturaleza absoluta de Dios, entonces no se puede conocer nada.

Esta teoría del todo o nada, argumenta Stead, presupone que el lenguaje humano no puede ser extendido y aplicado a nuevos casos. Esta suposición, seriamente asumida, habría hecho imposible el desarrollo del lenguaje civilizado y, por supuesto, todo conocimiento abstracto, que se basa en la aplicación de términos previos a ideas nuevas. «La teoría clásica de la reaplicación en la teología es por supuesto la doctrina de la analogía»⁹⁴.

Aplicar a Dios determinadas nociones en grado superlativo no implica saber la forma en que Dios lo es, en qué precisa manera se está

afirmando, sino, precisamente, que no se puede esperar saberlo con exactitud.

«Decir que Dios es superlativa o trascendentemente sabio no explicará las formas que tomará la sabiduría de Dios. Pero no deberíamos esperar poder saberlo»⁹⁵.

Para defender la alteridad de Dios, y evitar que su esencia, en cuanto tal, sea conocida por el método de la inferencia, no es necesario, como hace Pannenberg, acudir a la noción de «acción contingente de Dios». Incluso en el caso que pudiéramos identificar un evento como acción de Dios, nunca conoceríamos todas las razones que la motivan, ni el lugar que ocupa en el plan global de Dios en el mundo.

Por otro lado, como ya se ha dicho, el mismo Pannenberg hace afirmaciones positivas sobre Dios. Hablar de incomprendibilidad es un medio lingüístico de aludir a una plenitud más allá del alcance de la inteligencia humana.

«Puesto que Pannenberg mismo hace afirmaciones positivas sobre Dios, seguramente debe convenir en que la incomprendibilidad de Dios no debería significar que nuestro conocimiento de Dios es cero. Es un modo retórico de apuntar a una riqueza y una fuente más allá de nuestra comprensión»⁹⁶.

Si la incomprendibilidad de Dios se afirma radicalmente, se hace imposible toda teología, también la de Pannenberg.

«Debe persistir alguna duda en torno a la coherencia de la postura de Pannenberg de que Dios “se confronta con los hombres de un modo personal”, pero, por otro lado, es “*esencialmente incomprensible*”, “esencialmente escondido”, y “escondido precisamente en sus intervenciones históricas”. Este es un modo retórico de apuntar un asunto válido; si se entiende literalmente, hace imposible cualquier teología»⁹⁷.

2.4. Eternidad y omnipotencia según De Vogel, Ratzinger y Scheffczyk

2.4.1. *Compatibilidad de eternidad y omnipotencia según De Vogel*

De Vogel ha puesto también algunas objeciones a la incompatibilidad que Pannenberg establece entre eternidad y omnipotencia. Pannenberg opone radicalmente las ideas de eternidad y de omnipoten-

cia, de forma que si se afirma que Dios es eterno e intemporal, se hace lógicamente imposible su omnipotencia. La eternidad, según Pannenberg, caracteriza la imagen griega de Dios. La omnipotencia es, en cambio, atributo característico del Dios bíblico. Según el teólogo alemán, concebir a Dios como el eterno, inmutable e intemporal, impide aceptar al Dios vivo de la Biblia, intrínsecamente caracterizado por su soberana libertad y su capacidad de obrar de forma imprevisible. Mientras que el modo de actuar del Dios filosófico se concibe según una ley racional, por contra, el Dios bíblico actúa personal y libremente. Uno se despliega necesariamente, el otro actúa de forma contingente⁹⁸.

Según Pannenberg, la eternidad del Dios que actúa en la historia habría de concebirse como *ubivolicuidad*, es decir, como presencia omnipotente contemporánea a todo tiempo y lugar. Entender la eternidad como supratemporalidad es incompatible con el Dios bíblico. La identidad que los primeros Padres establecieron entre las ideas de Dios como Principio del cosmos y como Señor de la historia sería, para Pannenberg, un compromiso imposible. Por tanto, la idea de un Dios eterno tuvo necesariamente el efecto de obstaculizar la comprensión de la acción contingente de Dios en la historia.

Ante estas afirmaciones, De Vogel reconoce que la idea estoica de destino (εἰμαρμένῃ) es abiertamente contraria a la afirmación de la providencia de un Dios personal. Sin embargo, los cristianos de los primeros siglos se reconocieron liberados de la necesidad ciega. Los conversos al cristianismo de los siglos II y III recibieron con enorme satisfacción la liberación que suponía creer en un Dios que obra salvíficamente en la historia. De Vogel cita como ejemplo la historia novelada de las *Pseudoclementinas*⁹⁹. Desde el punto de vista del hombre, la experiencia de soluciones imprevistas debidas a la actuación divina se contempla como una acción de Dios contingente e inesperada. Por ello, De Vogel pregunta a Pannenberg si no habría que pensar que es el Dios eterno e intemporal, que vive fuera del tiempo, quien se manifiesta en esas acciones imprevisibles.

«¿Es verdad que por eso (por ser eterno) no podrá ser pensado como actuante en el mundo temporal? La eternidad ¿no es contemporánea a todo instante en el tiempo? ¿No será posible que la actuación del Eterno en nuestro mundo *nos* parezca contingente a nosotros, porque la percibimos, por así decir, desde abajo? Me atrevo a plantear la cuestión de saber si es correcto reemplazar la idea de eternidad de Dios por la de una duración ilimitada en el tiempo»¹⁰⁰.

De Vogel no cree que sustituir la idea de la eternidad de Dios por la de una duración indefinida suponga un verdadero progreso¹⁰¹. Reconoce que el pensamiento judío no habló explícitamente de una eternidad supratemporal y que esta idea proviene del mundo griego. Parménides fue el primero en formular el concepto de eternidad. Más tarde, Plotino la definiría formalmente. Sin embargo, cabe decir que también los autores de la Biblia intentaron expresar lo eterno, aunque de forma más descriptiva que conceptual:

«“Dios es el primero y el último” dice el Deútero-Isaías en muchos lugares (40,28; 41,4; 43,10-13; 44,6; 48,12). Así mismo en el Apocalipsis de Juan: el Alfa y la Omega. ¿No es esta una forma de expresar lo Eterno? En fin, ¿qué creyente que reflexiones un poco, qué teólogo no dirá que para el pensamiento de Dios todo está presente al mismo tiempo en un eterno presente? Ahora bien, por ahí se piensa la eternidad. Según el Deútero-Isaías el Señor dice “Yo soy antes del inicio de los días”. ¿Qué lector de este texto no se acordará del Evangelio de Juan 8,58, donde Cristo dice: “Antes que naciera Abraham, yo soy”?»¹⁰².

El tema de la compatibilidad o complementariedad entre la idea de eternidad intemporal y la idea bíblica de Dios resulta particularmente interesante. Se alcanza aquí el *punto más candente del debate desatado por Pannenberg*. De Vogel profundiza en esta cuestión recurriendo a un debate entre Barth y Cullmann¹⁰³. Para Barth¹⁰⁴ Dios es el eterno. La venida del Reino de Dios supone la irrupción en la historia de un evento totalmente nuevo y discontinuo. Cullmann¹⁰⁵ defendió que la Escritura desconoce la idea de una eternidad intemporal. A su juicio, la Biblia habla sólo de una duración indefinida en el tiempo. La escatología bíblica, según Cullmann, pertenecería al futuro, pero no a un modo de ser extratemporal. Barth replicó manteniéndose en su tesis inicial y afirmando que su postura no supone ninguna contaminación con una metafísica extra-bíblica. L. Malevez¹⁰⁶ ha terciado en este debate. Por un lado, da la razón a Barth por lo que se refiere al sentido de la Escritura. Aunque la Biblia no conoce explícitamente el concepto de eternidad intemporal, nos orienta claramente hacia ella. Pero, formalmente vista, la idea de eternidad extratemporal es griega y ha podido ser formulada sólo con ayuda de la filosofía¹⁰⁷.

2.4.2. *Eternidad como intemporalidad y soberanía según Ratzinger*

Ratzinger ha argumentado en un sentido similar al de Malevez. Ha afirmado que, a pesar de que la superación de la caducidad del

tiempo y la participación de lo eterno está en la raíz de toda aspiración religiosa, la idea de eternidad no ha encontrado fácilmente una correcta formulación conceptual. Para obtenerla, no basta un sentido religioso. Es necesario un cierto desarrollo filosófico.

Cullmann no ha tenido suficientemente en cuenta que es verdad que la Escritura establece una *realidad* religiosa, pero también que la Biblia no se preocupa de aclarar de forma definitiva el contenido de los *conceptos* utilizados. Esta es exactamente la tarea posterior de la teología. La superioridad de Dios sobre el tiempo y su permanencia por encima de él viene a su expresión más evidente en el concepto de soberanía sobre la historia y el tiempo elaborado por Cullmann.

Según Ratzinger, el concepto de eternidad propiamente cristiano no se expresa simplemente con la idea negativa de no-temporalidad, sino también con el sentido positivo de soberanía sobre el tiempo. Esta soberanía se expresa en primer lugar con la idea de creación, que ve a todos los seres temporales como obra de Dios, continúa en la historia de la Salvación y culmina con la Encarnación, por la que el Eterno asume la temporalidad. Aquí la definición de eternidad como simple no-temporalidad ha quedado ampliamente superada. Pero, al mismo tiempo, la eternidad de la vida divina de la que el hombre está llamado a participar en Cristo, es mucho más que un simple seguir viviendo sin fin¹⁰⁸.

2.4.3. *Eternidad e impasibilidad según Scheffczyk*

Scheffczyk ha defendido también que el atributo de eternidad no es incompatible con la idea bíblica de Dios. Scheffczyk no ve ninguna incompatibilidad entre un Dios actuante en la historia y un Dios que existe más allá del tiempo. Lejos de existir contradicción, la intemporalidad divina es precisamente la condición de posibilidad de su soberanía sobre la historia. Además, arrebatar la intemporalidad a Dios significaría absolutizar la historia. Lo cambiante, lo contingente sería lo divino. Es precisamente para salvaguardar la historia como devenir para lo que se necesita un Dios fuera del tiempo: «para salvaguardar ambas cosas (la historia y el devenir) se precisa de un ser que en todo devenir permanezca inmóvil»¹⁰⁹.

Scheffczyk relaciona el tema de la intemporalidad divina con el de la impasibilidad. Del Dios cristiano no se puede predicar formalmente el sufrimiento o el dolor. Se puede hablar del sufrimiento en Dios desde el momento en que ha asumido el sufrimiento humano en la humanidad de Cristo.

«Al ser y a la esencia divinos no se les puede atribuir formalmente ningún padecer, aun cuando el cristianismo, respecto a Jesucristo Dios y hombre pueda decir: “Dios ha padecido”. Esto constituye para el helenismo una hipótesis inconcebible. El cristianismo no afirma ninguna degradación del ser que pudiera afectar directamente a Dios, sino más bien la singular aceptación por parte de Dios del padecer humano en el hombre Cristo»¹¹⁰.

Es precisamente la tesis que habla de un Dios que deviene y padece la que resulta más dependiente de un helenismo de tipo gnóstico, influido por el helenismo en su versión impregnada de la mitología griega tradicional.

Por otra parte, Scheffczyk continúa argumentando que las opiniones teológicas que creen conveniente introducir en Dios un proceso de evolución ontológica y de constitución interna, incluyendo en su mismo ser la ruptura, el dolor y el sufrimiento, dependen del influjo de filósofos como Böhme, Hegel o Bloch. Esta postura tiene dos claras deficiencias: primero, que no han comprendido bien la reflexión de los Padres sobre el sufrimiento de Dios, y, segundo, que quienes así opinan, terminan sustituyendo el Dios cristiano por un nuevo Dios de la filosofía, lejos del Dios revelado en la Biblia.

«Esta deshelenización del Dios supuestamente impasible intenta introducir en el cristianismo el pensamiento de Böhme, Hegel, Bloch, aproximándose así al mito griego. Hay que sacar dos conclusiones: primero, que no se ha tenido suficientemente en cuenta lo que la historia nos dice sobre los logros de los Padres al expresar el sufrimiento de Dios, y, en segundo lugar, que el descuido de este ejemplo histórico nos conduce de nuevo a un Dios de los filósofos ajeno a la imagen bíblica»¹¹¹.

En coherencia con su idea del «giro del Logos», Wickert ha sostenido también que la forma en que los Padres entienden la inmutabilidad divina ha quedado profundamente transformada por el misterio de la Encarnación¹¹².

2.5. La trascendencia de Dios: relación entre los lenguajes semítico y griego según De Vogel

De Vogel defiende que los logros del pensamiento humano tienen un valor universal. La vigencia de una idea verdadera no se encierra

en los límites de un pueblo, de una cultura o de una corriente histórica. Esto es lo que sucede con la idea de trascendencia divina.

De Vogel ilustra este último punto de su trabajo partiendo de algunos aspectos de la historia de la teología calvinista holandesa del siglo XX. Los teólogos y filósofos calvinistas han pensado que en los escritos de los Padres no se consigue expresar bien el pensamiento bíblico. H. Dooyeweert se manifestó de acuerdo con esta opinión. M. Kuitert, perteneciente a una generación posterior con un talante más liberal, ha llevado esta tesis más lejos, hasta el punto de oponerse a la utilización del término «trascendente» por no hallarse en el vocabulario bíblico. Este término proviene de un mundo cultural extraño al judío y, por tanto, no es adecuado para expresar la fe cristiana. De Vogel critica vigorosamente esta postura, reprochándole su cerrado provincianismo.

«Lo que parece escaparse a este autor, es que reduce la verdad bíblica a una especie de provincianismo bien estrecho. Seguramente no es esta la tendencia del mensaje bíblico»¹¹³.

2.6. Idea bíblica de Dios y filosofía. Mutuo enriquecimiento y profundización según De Vogel

De Vogel valora muy positivamente que Pannenberg defienda que el diálogo de la fe con la filosofía se base en la intrínseca vocación universal del mensaje cristiano. Se trata de una tarea obligada, no de algo meramente permitido.

Sin embargo, Pannenberg no ha caído en la cuenta de que el pensamiento filosófico puede añadir a la teología algún valor positivo, permitiendo expresar con precisión ideas que, estando presentes en el mundo espiritual judío, no han encontrado una expresión explícita.

«En estos casos, una idea concebida con más claridad y precisión podía enriquecer y profundizar la concepción judía. He aquí lo que puede pasar con ciertos puntos más o menos importantes. Pannenberg tiene razón al decir que la aceptación de una forma filosófica no significa forzosamente pervertir o falsificar un punto de la fe. Sin embargo, me parece que nuestra reflexión sobre el tiempo y la eternidad en referencia a la idea de Dios nos da lugar a pronunciarnos un poco más positivamente: parece que en este punto, el pensamiento griego ha beneficiado al pensamiento judío. Lo ha enriquecido y profundizado»¹¹⁴.

La Revelación judeo-cristiana ha encontrado en la filosofía griega un aliado que le ayudó a expresar con más claridad ideas que ya contenía en potencia¹¹⁵. Un determinado lenguaje o sistema conceptual no es un todo completo cerrado a ulteriores adiciones, sino que, por su misma dependencia respecto a la verdad, puede alcanzar en otros esquemas de pensamiento aspectos que expresen mejor lo que él mismo tenía ya en su haber y que no había logrado expresar con tanta precisión. El enriquecimiento y la continua profundización son aspectos necesarios y esenciales para el pensamiento humano y para toda forma cultural, también para el judaísmo.

NOTAS

1. Cfr. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, notas 4, 9, 17, 33, 34 y 36.
2. «Para captar concretamente el concepto griego de Dios frente al cristiano, es fundamental W. Pannenberg, *Die Aufnahme...* Aquí ha de resaltarse, además y sobre todo, la relación del concepto filosófico de Dios de los griegos para con su mundo religioso» (J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, nota 17).
3. Cfr. J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, Freiburg 2003, pp. 133-136; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, pp. 265-276.
4. Varrón define la teología como *ratio, quae de diis explicatur*. Cit. en J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, Freiburg 2003, p. 134.
5. Se trata de una clasificación común en el helenismo. «Berühmt ist die Polemik über die «dreiteilige Theologie» des Varron, die sicher stoisch ist (die Gegner sind sich dessen nicht bewusst) und vielleicht sogar –über Posidonius oder Panaetius– bis auf Chrysippos oder Zenon zurückgeht. Auf griechischer Seite Wird die Lehre über den dreifacher Ursprung und die dreifache Beschaffenheit der Meinung über die Götter (μῦθος, νόμος, λόγος) bezeugt von Plutarch, Dion Chrysostomos und Aetius. Christlicherseits wird sie bekämpft –allerdings auf verschiedene Weise– von Tertullian, Eusebios und Augustinus» (P. HENRY, *Frühchristliche Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie*, ZKTh 82 (1960) 429).
6. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, p. 31.
7. Varrón llega a afirmar que si Roma no existiera y hubiera que fundarla de nuevo, se le podría dotar de una nueva forma religiosa, quizá más acorde con sus convicciones estoicas. Pero, una vez fundada la ciudad, el orden cultural es invariable y subsiste con ella. Fidelidad a la ciudad y fidelidad al orden cultural son lo mismo. La religión tiene que ver con el orden político, no con la verdad de las cosas. «Varron selbst verfügt als Philosoph naturgemäss über gereinigten Gottesbegriff stoischer Prägung. Abar das veranlasst ihn so wenig wie seine stoischen Freunde, den Götterkult (ein Glaube ist es ja eigentlich nicht) seiner Vaterstadt für abwegig zu finden. Freilich ist er der Meinung: Wenn Rom neu zu gründen wäre, müsste man bei der Bestimmung der Götter mehr von den Einsichten in die “Natur” ausgehen, aber nachdem die Staatsgründung schon geschehen ist, bleibt gar keine andere Möglichkeit als die, aus dem bestehenden Kult das Bestmögliche zu machen. Hier wird ganz deutlich, dass es in der Religion nicht darauf ankommt, auf Gott zu antworten oder einem Anspruch Gottes zu genügen, sondern darauf, dass der Mensch religiös sei, dass er “pietas” habe, die bezeichnenderweise zugleich die Haltung des Menschen gegenüber dem Göttlichen und gegenüber dem Staat ausdrückt. Es ist ja auch klar, dass die Religion nicht als Antwort auf Gott gefasst

werden Kann, denn Gott ist einfach die Natura, die Weltseele, die innere Triebkraft aller Dinge. Dieser Gott stellt weder Ansprüche noch vernimmt er selbst des Menschen "Antworten"» (J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes*, p. 267).

8. Cfr. J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, Freiburg 2003, pp. 135-136.
9. Como se ha visto más arriba, la evolución de la representación de la divinidad en el mundo greco-latino es muy compleja. La imagen de la divinidad nunca fue un cuerpo de doctrina comúnmente compartido, y nunca se llegó a nada parecido a una confesión de fe. Ciertamente, en las bases sobre las que se levantaba la religiosidad griega existían fundamentos suficientes que llevaron después, sobre todo en círculos filosóficos, a la búsqueda de un trasfondo último impersonal del mundo de los dioses, de los hombres y del mundo físico, sea como fundamento immanente, sea como principio trascendente. Esa tendencia común resulta evidente en el estoicismo, epicureísmo, aristotelismo, platonismo medio y neoplatonismo (cfr. H. DÖRRIE, *RAC* XII, 81-154). Dentro de ese abigarrado mundo tuvieron cabida muy diversas formas de representar la divinidad. Ratzinger se sirve de la sistematización de Varrón para hacer ver que la evolución de la imagen de lo divino en el mundo griego había conducido a la siguiente disociación irreconciliable: si se pensaba en una divinidad personal, esta ocupa un rango secundario y subordinado en el orden de los seres divinos, mientras que si se pensaba en el fundamento último de la realidad, este debía ser necesariamente una naturaleza impersonal. El acierto de los Padres consistió en reconciliar religión y filosofía, fe y razón, fundamento metafísico y ser personal, omnipotencia y amor.
10. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, p. 32.
11. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, p. 33.
12. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, pp. 34-35.
13. «La predicación y fe primitivas nacieron también en un medio ambiente en el que pululaban los dioses. Por eso se vio ante el mismo problema que tuvo Israel en sus orígenes y posteriormente (...). Continuando esta larga historia, el cristianismo primitivo llevó a cabo una elección purificadora: se decidió *por* el Dios de los filósofos, *en contra* de los dioses de otras religiones. El problema era este: ¿a qué Dios corresponde el Dios cristiano, a Zeus, a Hermes, a Dionisio o a algún otro? La respuesta fue ésta: a ninguno de éstos, a ninguno de los dioses que vosotros adoráis, sino a aquél a quien no dirigís vuestras oraciones, al único, a aquél de que hablaron vuestros filósofos. La Iglesia primitiva rechazó resueltamente todo el mundo de las antiguas religiones, lo consideró como espejismo y alucinación y expresó así su fe: nosotros no veneramos a ninguno de vuestros dioses; cuando hablamos de Dios nos referimos al ser mismo, a lo que los filósofos consideran como el fundamento de todo ser, al que han ensalzado como Dios sobre todos los poderes; ese es nuestro único Dios. En este acontecimiento se realiza una elección y una decisión que no es menos significativa y decisiva para el futuro que la elección en pro de El y "Yah" en contra de Moloch y Baal o que el desarrollo de ambos hacia Elohim y Yahvé, hacia la idea de ser. La elección hecha significaba una opción en favor del Logos contra cualquier clase de mito; supone también la desmitologización del mundo y de la religión» (J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1987, pp.109-110). Pelikan ha afirmado que los Padres aplicaron con todo rigor la convicción de que Cristo ha venido a saciar todas las necesidades y aspiraciones humanas, tanto de paganos como de judíos. «For the development of Christian doctrine, the most significant area where this principle manifested itself was probably the relation between philosophy and theology. Most of the generous things which the church Fathers said about paganism applied to the philosophers.

For the religious rituals of Greek and Roman paganism Christian apologists had only contempt. They did not, for example, elaborate on the significance of pagan sacrifices for the sacrificial significance of the death of Christ, as they shared with their pagan opponents a disgust at the crudities of polytheistic practice. But they took the position that while the priests and professional religionists of the nations had been perpetuating idolatrous beliefs and practices, the philosophers had begun the process of emancipation and rationalization which Christ, the eternal Reason of God, had now consummated. Both pagan polytheism and Jewish monotheism had now been transcended by his coming» (J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, p. 66).

14. «Pues el problema de Dios, en último término, no es otra cosa que el problema de la verdad como tal» (J. RATZINGER, *Presentación*, en J. RATZINGER (ed.), *Dios como problema*, Madrid 1973, p.13).
15. Cfr. J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, Freiburg 2003, pp. 75-76; 119-126. Resume la evolución de la conciencia de la universalidad del Dios de Israel en la tradición bíblica, sobre todo después del Exilio babilónico, hasta llegar al cristianismo. La literatura sapiencial, que contempla el orden de este mundo y su comprensión por el hombre como una participación de la Sabiduría creadora divina apunta a un cierto acercamiento a motivos platónicos y estoicos. La traducción de los LXX presenta también rasgos que acentúan la pretensión universal de la Revelación judaica, como la sustitución de la palabra Yahvé por la palabra griega *Kyrios*. Ratzinger sostiene que el monoteísmo judío, que no provenía de la especulación filosófica sino de una Revelación divina, causó una considerable fascinación en el mundo helenista. Aparte de las corrientes escépticas o cínicas, la aspiración al conocimiento verdadero impulsado por el socratismo suscitó deseos de lograr una sabiduría verdadera. En este contexto, el monoteísmo judío debió aparecer como una nueva relación entre Dios y el mundo, entre racionalidad y Revelación, que respondía con rigor a los postulados de la razón y a las más profundas aspiraciones religiosas. El mundo del helenismo conoció así la extensión de toda una red de prosélitos judíos y temerosos de Dios. «Esta red de temerosos de Dios conforme a la fe de Israel devenida en griega fue el presupuesto de la misión cristiana: el cristianismo fue aquella forma del judaísmo con un alcance universal, en que fue donado de forma perfecta aquello que el Antiguo Testamento hasta entonces no había podido dar» (p. 124). La universalidad más plena llegó solo con el Nuevo Testamento. Supuso la ruptura definitiva de aquel vínculo exclusivo entre Dios y una raza humana determinada, en el que no quedaba del todo clara la posición de prosélitos y temerosos. El cristianismo aportó la convicción de que Aquel que es la razón del universo se revela en Cristo su Hijo como Amor creador y salvador. La clave de comprensión del mundo se había revelado como Amor, como esa forma más alta de racionalidad que asume y salva incluso la oscuridad de lo irracional.
16. «El objeto de las Apologías consiste ante todo en demostrar que el mensaje cristiano está de acuerdo con la razón humana. Ahí está su resorte principal y lo que establece al mismo tiempo el contacto entre el mensaje cristiano y el helenismo» (J. DANIÉLOU, *Mensaje cristiano y cultura helenista*, p. 41). De esta regla general, Daniélou exceptúa los pasajes en que Justino transmite una enseñanza específicamente catequética, para los que tuvo que aportar una fundamentación profética.
17. Cfr. J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, Freiburg 2003, pp. 76-78. Aquí utiliza el ejemplo del término *ομολογισ*. «Con esta resolución consciente los Padres habrían comprendido con exactitud que la Biblia no se limita a transmitir una cier-

ta ortopraxis. Su pretensión es más alta. Considera que el hombre es capaz de verdad y quiere confrontarle con la Verdad misma, abrirle la Verdad que en Jesucristo se presenta como Persona. Lo que caracterizaba a la filosofía griega era que no se contentaba con las religiones tradicionales ni con las imágenes de los mitos, sino que formulaba la cuestión por la Verdad con toda su seriedad. Así, quizá se puede reconocer en este punto la mano de la Providencia, porque el encuentro entre la fe de la Biblia y la filosofía griega ha sido verdaderamente providencial» (*ibid.*, p. 78).

18. Cfr. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, p. 38.
19. De Vogel valora también positivamente la postura de Pannenberg en este punto. Sería el mismo mensaje bíblico el que estimula a hacer filosofía, puesto que está destinado a todos los pueblos. El interés por la filosofía no provenía, pues, del puro hecho externo y coyuntural de su importancia en el mundo cultural helenístico. Esa es una consideración demasiado extrínseca y restrictiva. De Vogel ve aquí el reconocimiento por parte de Pannenberg de que el diálogo con la filosofía venía exigido desde la misma Escritura, que la reflexión filosófica era una tarea legítima y que *la aceptación de una noción filosófica de Dios no significa falsificar el contenido de la fe* (cfr. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, pp. 938-939).
20. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, pp. 38-39.
21. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, p. 41.
22. Cfr. J. RATZINGER, *Ewigkeit*, LThK2 (1959) III, 1268-1270.
23. «One doctrinal element in the pagan attack was the claim that the Christians taught absurd myths. The theogonies of Hesiod and the tales of Homer had gradually been allegorized and spiritualized by the leaders of classical thought, who ennobled what is base, until they were able to speak of "the divine" (neuter) and of "being" in language that only rarely betrayed the ancestry of their ideas in classical Greek and Roman mythology. This process of refinement and spiritualization, in which Socrates and others had been martyred for their criticism of the mythical picture of the gods, had largely accomplished its purpose by the time of the conflict between pagan thought and Christian doctrine. And just when the leaders of pagan thought had emancipated their picture of the divine from the crude anthropomorphism of the mythological tradition, the Christians came on the scene with a message about one who was called "Sohn of God"» (J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, pp. 28-29).
24. Cfr. J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, pp. 28-31.
25. Por encima de las divinidades personales, existe un principio impersonal de rango más alto que es razón última de todo. Esto sería lo que distingue en el fondo al politeísmo del monoteísmo judeo-cristiano. La fe cristiana afirma que el Dios que es principio de todas las cosas es un ser personal (cfr. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, pp. 31-33).
26. Pannenberg había sostenido que el epicureísmo negó toda idea de providencia. Contra esta idea polemizó el estoicismo y apoyándose en él, el platonismo medio y la antigua teología cristiana, pero «no por ello se alcanzó una forma de comprender la realidad bajo el signo de la contingencia del actuar divino, ya que la providencia, en cuanto planificación divina del mundo, seguía siendo una ley racional del devenir mundano» (W. PANNENBERG, *La asimilación*, pp. 132-133).
27. De Vogel critica la postura de Dörrie que niega categóricamente toda idea de providencia divina en el platonismo (cfr. H. DÖRRIE, *Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, ThR 36 (1971) 285-302; también en H. DÖRRIE, *Platonica minora*, München 1976, pp. 508-523).

28. De Vogel ha defendido la existencia de una cierta idea de providencia de los dioses en Platón, pero también en Porfirio y Proclo. Según estos, habría divinidades intermedias guían al hombre y al cosmos hacia su perfección. El rango de esas divinidades que cuidan de los hombres, sin embargo, nunca es el del Dios más perfecto y trascendente, como sucede en el cristianismo. Para Proclo es el dios-eros quien desempeña esta función. Sin embargo, es una divinidad de un tercer rango y de ningún modo puede ser considerado un ser personal (cfr. C.J. DE VOGEL, *Greek cosmic love and the christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the author of the fourth Gospel*, VigChr 35 (1981) 64-69).
29. De Vogel ha afirmado no ver en la filosofía griega la idea de Dios como ser personal. Después de su conversión, Justino estuvo en condiciones de reconocer en la metafísica platónica del ser el mismo fundamento ontológico implícito en la doctrina cristiana de Dios creador e identificar ambos principios. Eso no significa que los filósofos platónicos hubieran llegado a concebir una idea personal de Dios. «Damit ist nicht gesagt, dass in den damaligen Platon-Schulen das "Wirklich-Seiende" Platons und dessen tiefster Grund als "Gott" verstanden wurde im persönlichen Sinne, so wie es manchmal von christlicher Theologen verstanden wird (z. B. bei J. Whittaker): "Aus to on wird wie selbstverständlich ho on" Man hüte sich vor einer zu raschen Folgerung. Das "wahre Sein" wird als theion "Gott" genannt. (Dies ist wohl der Grund, weshalb Platon selbst sein höchstes metaphysisches Prinzip, das Agathon, nie "Gott" genannt hat). Gerade der persönliche Charakter liegt jedoch diesem Gott des philosophischen Glaubens fern. Justins Platon-Schule war in dieser Hinsicht gewiss "philosophisch" und nicht im modernen Sinne "theologisch"» (C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?*, en H.D. BLUME; F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, p.289).
30. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 942.
31. Hay que destacar que este intercambio cultural se realizó en ambas direcciones. Hengel ha estudiado la influencia de la cultura y la religión judías en la filosofía helenista. Filósofos como Hecateo de Abdera, Teofrasto, Megástenes y otros manifestaron un alto aprecio por la religiosidad y la cultura judía, e incluso consideraron a los judíos como un pueblo de filósofos (cfr. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palestinas*, Tübingen 1969, pp. 464-486).
32. Al comienzo del dominio romano sobre Egipto, Filón calcula en alrededor de un millón la población judía, y en siete millones el número de egipcios y griegos. Aunque puede ser exagerado, en cualquier caso la población judía era más numerosa que en Palestina. En Alejandría podían llegar a algunos cientos de miles que vivían en su propio barrio judío (cfr. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica*, en M. HENGEL, *Judaica et Hellenistica. kleine Schriften I*, Tübingen 1996, pp. 296-299).
33. Cfr. E. TOV, *Die griechischen Bibelübersetzungen*, ANRW II 20,1 (1987) 121-189.
34. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 34. Hengel ha destacado que los traductores fueron al mismo tiempo también intérpretes, que se esforzaron por expresar la Palabra revelada en un nuevo lenguaje y un nuevo ambiente sin falsificarla. La traducción de Ex 3,14 es un buen ejemplo de ello. «Aquí se realiza una significativa adaptación de la idea de Dios al pensamiento griego» (M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, p. 301).
35. Wyrwa propone como ejemplo el diálogo de Plutarco (s. I d.C.) *Sobre la E en Delfos*. Como ya se ha visto más arriba, Plutarco interpreta la letra épsilon que

aparece escrita a la entrada del templo de Apolo sería en realidad un reconocimiento ante el dios: «Tú eres» (εἶ). Esta idea fue propuesta por Eusebio de Cesarea. Wyrwa reconoce que es algo arbitraria puesto que Plutarco, sacerdote de Apolo en Delfos, no mantuvo ninguna relación con la fe bíblica. A todo el que entra, el dios invita con las palabras «Conócete a ti mismo». Como sucede en los Setenta con el Dios bíblico, también aquí se atribuye a Apolo un predicado que tiene que ver con el ser. Mientras que se reconoce que el dios es en el verdadero sentido de la palabra, el hombre se hace consciente de que no goza del verdadero ser, el ser inmutable, inmortal, eterno e intemporal que es propio de Dios (cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 35; también J. RATZINGER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1979, pp. 21-26).

36. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 39.
37. Cfr. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, pp. 302-305. La liturgia cristiana procede en buena medida de esta práctica cultural de la sinagoga y del valor dado a la oración.
38. Como ya se ha visto más arriba, Hecateo de Abdera, Teofrasto, Megástenes, y otros mantuvieron un alto aprecio de la religión judaica.
39. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, p. 306. A pesar de ello, hubo también casos de asimilación completa por el helenismo y de apostasía de la fe judía, como Tobías y sus descendientes, cabezas visibles del partido favorable a la helenización radical de Jerusalén promovida por Antíoco IV a partir de 175 a.C. que provocó el levantamiento de los Macabeos. Tiberio Julio Alejandro (s. I d.C.), sobrino de Filón, ocupó puestos relevantes en la administración romana, como gobernador de Egipto dirigió la represión contra los judíos alejandrinos en la Guerra Judaica y participó en la conquista de Jerusalén. Su tío Filón escribió dos diálogos con Alejandro. Es significativo que en ellos Alejandro empleara argumentos extraídos del epicureísmo y del escepticismo para rechazar a Dios como creador y conservador del mundo. Contra sus argumentos, Filón defendía el poder creador de Dios, su Sabiduría, su Providencia y el Gobierno divino sobre el mundo sobre todo con argumentos de cuño estoico (cfr. *ibid.*, pp. 307-309).
40. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, pp. 295-296.
41. Cfr. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, p. 305.
42. Cfr. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, p. 306.
43. Cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 39; M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, p. 309.
44. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, p. 310.
45. Cfr. H. DÖRRIE, *Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weisheit» (=den Platonismus) dar?*, ThPh 56 (1981) 1-46; especialmente 6-13.
46. H. DÖRRIE, *Die andere Theologie*, p. 11.
47. Cfr. C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common Ground?*, VigChr 39 (1985) 1-62, especialmente 6-18; C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Disseitigkeit?*, en H.D. BLUME; F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift Dörrie*, Münster 1983, pp. 277-302, especialmente 280-283.
48. Dörrie concibe la tarea teológica de los Padres de la Iglesia de la misma manera que lo hace en Filón. En los primeros siglos el platonismo se desarrolló como una filosofía con pretensiones religiosas y soteriológicas. Se constituía así en el verdadero antagonista del cristianismo. Se trataba de la única alternativa, o la teología cristiana, o la filosofía platónica. En realidad, los Padres no asumieron ningún

contenido proveniente del platonismo. Se sirvieron de su lenguaje, de su mundo significativo, de sus comparaciones como una estrategia apologetica y misionera con el fin de ganarse su benevolencia y atraerlos a la fe. Más aun, en el fondo los Padres no elaboraron ninguna forma de Platonismo cristiano, sino un Antiplatonismo cristiano (*Christliche Gegenplatonismus*), en un sentido comparable al del término *Contrarreforma*. Según Dörrie, en oposición a cada una de los dogmas esenciales del platonismo de su tiempo los Padres habrían afirmado vigorosamente su correspondiente verdad de fe: ante la idea de una gradación de hipóstasis divinas, la esencial igualdad de las personas divinas; ante la doctrina de la materia eterna, la creación de la nada; ante la idea de una revelación original y eterna del Logos, la Encarnación del Verbo; ante la transmigración de las almas, la unicidad de la vida humana; y ante la salvación por el conocimiento, la salvación por la fe en Jesucristo. Así pues, según Dörrie, no hay en los Padres ningún tipo de influencia griega. La fe cristiana se mantuvo intacta y se transmitió con entera fidelidad. Tampoco existió un auténtico desarrollo de la comprensión de la fe mediante el instrumento de la filosofía: solo el uso estratégico de un ropaje filosófico puramente formal (cfr. H. DÖRRIE, *Was ist «spätantiker Platonismus»? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, ThR 36 (1971) 285-302; H. DÖRRIE, *Logos-Religion? Oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des Kaiserlichen Platonismus*, en MANSFELD; L.M. DE RIJK (hrsg.), *Kephalaion. Studies in greek philosophy and its continuation offered to professor C.J. de Vogel*, Assen 1975, pp. 115-136; H. DÖRRIE, *Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit*, en H. DÖRRIE, *Platonica Minora*, München 1976, 167-210; H. DÖRRIE, *Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weisheit» (=den Platonismus) dar?*, ThPh 56 (1981) 1-46). De Vogel ha sometido a crítica la posición de Dörrie en tres puntos. 1. Ha defendido el alto nivel intelectual del platonismo medio. 2. Ha afirmando que el platonismo medio, lejos de ser predominantemente una filosofía de la immanencia, se trataba sobre todo de una filosofía del ser trascendente. 3. Cristianismo y platonismo no son dos modos incompatibles de concebir la relación entre mundo y trascendencia, sino que existe entre ellos una estrecha afinidad (cfr. C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?*, en H.D. BLUME; F. MANN, *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 278-302; C. J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, VigChr 39 (1985) 1-62).

49. Cfr. C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus*, p. 281.
50. C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus*, p. 281.
51. Cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 39.
52. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 40.
53. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, pp. 40-45.
54. C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity*, p. 12.
55. Cfr. C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity*, pp. 17-18.
56. Wickert ha acuñado la expresión *Kehre des Logos* para expresar el giro revolucionario que supone que el Nuevo Testamento confiese su fe en Jesucristo como el Logos personal de Dios presente en la historia por su encarnación (cfr. U. WICKERT, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes*, ZThK 62 (1965) 153-177). El Logos, la Palabra creadora del Padre, el mediador entre Dios y la historia, la razón universal, no es un ser impersonal, sino Palabra personal del Padre que ha tomado nuestra carne. El término *Kehre* no existe en el alemán común. Es una propuesta original de Wickert y se podría traducir por *conversión, transformación, conversión*,

viraje, etc. Aquí se ha preferido el término castellano *giro*, ya utilizado en la teología dogmática para expresar la idea de un cambio fundamental de contenidos o de perspectivas.

57. Ritter ha intervenido en el debate de Wickert (maestro de Wyrwa en Berlín) con Pannenberg en A.M. RITTER, *Ulrich Wickert, Wolfhard Pannenberg und das Problem der «Hellenisierung des Christentums»* en B. ALAND; D. WYRWA (hrsg.), *Festschrift für U. Wickert. Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, Berlin 1997, pp. 303-318. Ritter resume el desarrollo del debate sobre la formación de la idea de Dios en el cristianismo primitivo a través de las intervenciones de Pannenberg, De Vogel, el propio Ritter, Stead, Wyrwa y Wickert. Se centra a continuación en comparar las posturas de Pannenberg y Wickert más desde una perspectiva sistemática que histórica. Ritter se esfuerza por reconciliar al máximo las posturas de ambos sin dejar de ver las diferencias que les separan. El interés de este artículo no radica tanto en la interpretación de datos históricos concretos de la época patristica, cuanto en las diferentes perspectivas con las que Wickert y Pannenberg afrontan la cuestión desde dentro de la confesión evangélica. Lo que está detrás de este debate metodológico es la identidad de la Reforma protestante: ¿se puede ser protestante sin ver en el cristianismo primitivo una época de decadencia respecto a la pureza evangélica?, ¿se puede seguir siendo protestante y ver en el uso del pensamiento griego por los Padres una síntesis creativa? Lo que Wickert sostiene es que se puede ser protestante y aceptar que la época patristica no es una época de corrupción y, por tanto, a desarrollar una historia de la teología «católica», es decir, una historia de constante profundización en la verdad, historia en la cual el protestantismo supondría un paso más. Es decir, la era patristica es una etapa en camino hacia la Reforma. Sumándose a Wickert, Ritter entiende que un protestante puede hacer una historia de la teología «católica» en este sentido, aunque eso no le impida ver con Pannenberg las deficiencias del trabajo de los Padres.
58. Ritter había mostrado su extrañeza de que en el debate sobre la relación entre la filosofía griega y la fe cristiana en la formación de la idea de Dios, ni Dörrie, ni Pannenberg, ni De Vogel hubieran aludido a la tradición sapiencial, ni tampoco a la teología joánica de Logos, cuestión que consideraba importante (cfr. A.M. RITTER, *Platonismus und Christentum*, p. 54).
59. Cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 48.
60. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 51.
61. Grant ha subrayado los vínculos de la teología joánica del Logos con el Antiguo Testamento, aunque recuerda también que el origen del término Logos se encuentra en Heráclito de Éfeso, es recogido por el estoicismo y después por Filón de Alejandría (cfr. R. M. GRANT, *The early christian doctrine of God*, pp. 54-64).
62. S. JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 2,8.
63. Cfr. U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, p. 366.
64. Cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, pp. 53-67.
65. Cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 58.
66. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 59.
67. U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, p. 366.
68. Cfr. U. WICKERT, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes*, ZThK 62 (1965) 153-177; U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, p. 365. Daniélou había afirmado tesis semejantes. «A propósito del encuentro entre el mensaje cristiano y el pensamiento griego, importa saber que fue precisamente el pensamiento griego el que se encontró con el mensaje cristiano. Sobre este punto, los trabajos de Witt, Andresen, Waszink, Grant o Alfonsi han replanteado la cuestión al poner de relieve

- ve la importancia capital del medioplatonismo durante el siglo II y al demostrar que en los Apologistas y en Clemente de Alejandría percibimos los ecos precisamente de esta filosofía» (J. DANÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Madrid 2002, p. 12).
69. «In das leere Antlitz des Gottes der Philosophen sind für christliches Bewusstsein die Züge Jesu Christi eingegraben» (U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, p. 370).
 70. «In das leere Antlitz des Gottes der Philosophen sind für christliches Bewusstsein die Züge Jesu Christi eingegraben» (U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, p. 370).
 71. U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, p. 371.
 72. «La distinción de Melanchton entre *naturae Christi* y *beneficia Christi*, tan problemática como llena de consecuencias, realizada con la vista puesta en el pensamiento escolástico, no ha de verificarse al menos en el pensamiento de los Padres griegos. Porque el pensamiento del Ser y la experiencia de la Salvación son para ellos coincidentes. Los *beneficia* están previamente presentes (*vorgegeben*) en las *naturae*, en los *beneficia* actúan las *naturae*. No se puede tener el uno sin el otro» (U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, p. 370).
 73. Cfr. C.J. DE VOGEL, *Problems concerning Justin martyr. Did Justin find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?*, Mnem 31 (1978) 360-388.
 74. Cfr. Ch. STEAD, *The appropriation*, pp. 8-10.
 75. «Since the late second century it had been generally agreed among Christians that God created all beings, both material and spiritual, from nothing» (Ch. STEAD, *The word «from nothing»*, en Ch. STEAD, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustin*, Aldershot-Burlington 2000, p. VII 679).
 76. Cfr. LACTANCIO, *Divinae Institutiones*, 2.8.10.
 77. Según Stead, Dörrie habría defendido esta tesis en H. DÖRRIE, *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, en H. DÖRRIE, *Platonica minora*, München 1976, p. 306.
 78. Cfr. R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum*, London 1983, pp.203-209. Sorabji ha tenido en cuenta en su estudio un número mayor de Filón que Pannenberg. La conclusión de Sorabji es que Filón afirmó la creación *ex nihilo*. Por otro lado, Wolfson ha defendido también la idea de creación *ex nihilo* en Filón. Pannenberg ha puesto objeciones a Wolfson, acudiendo a un cierto número de textos. Sin embargo, Stead opina que, en sus argumentos contra la visión de Wolfson, Pannenberg ha sido selectivo al recoger unos textos, y no considerar otros, menos favorables a sus tesis. «Pannenberg's estimate of Philo's position is probably justified, against Wolfson, on the bases of the texts he considers; but the contrary view is argued by R. Sorabji on the basis of his *de Providentia*» (Ch. STEAD, *The appropriation*, p. 9, nota 10).
 79. Ch. STEAD, *The appropriation*, p. 10.
 80. Ch. STEAD, *The appropriation*, p. 17.
 81. Cfr. L. SCHEFFCZYK; A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd III *Schöpfung als Heileröffnung*, Aachen 1997, pp. 97-103.
 82. A. HAMMAN, *L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne*, RevSR 42 (1968) 1-23; 97-122.
 83. Cfr. G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*, Milano 1981, pp. 279-283; G. REALE, *Filone di Alessandria e la prima elaborazione filosofica della dottrina della creazione*, en R. CANTALAMESA (ed.), *Paradosos Politeia*, Milano 1979, pp. 247-287.
 84. Sobre este tema también cfr. C. SCHOLTEN, *Verändert sich Gott, wenn Er die Welt erschafft? Die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit einem philosophischen Dogma*, JbAC 43 (2000) 25-29.
 85. Cfr. A. HAMMAN, *L'enseignement*, especialmente pp. 2-23.

86. Morales afirma que Justino en este caso no habría terminado de afinar en la formulación del misterio de la creación, pero que no se separó de la fe ortodoxa (cfr. J. MORALES, *El misterio de la creación*, Pamplona 1994, p. 66).
87. En su artículo *The word «from nothing»*, el propio Stead expone el uso que la filosofía griega hizo del argumento parmenídeo que «de la nada, nada procede». Parménides, el primero en formularlo, Empédocles y Aristóteles aparecen aquí como testigos de esta arraigada convicción griega (cfr. Ch. STEAD, *The word «from nothing»*, en Ch. STEAD, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine*, Aldershot-Burlington 2000, pp. VII, 671-674).
88. En el artículo al que Stead remite, Dörrie viene a defender que los sucesores de Platón en la Academia se habían separado de su maestro en puntos esenciales debido al influjo de la estoa y de tendencias eclécticas, en los siglos II y I a. C. Según Dörrie, Antíoco de Ascalón y sus discípulos habían igualado en rango ontológico los tres principios de la realidad que enumera el *Timeo* de Platón (ideas, nous y materia): incluyeron el mundo de las ideas dentro del *Nous*, comprendiendo las ideas a la manera de fuerzas físicas que forman y estructuran la materia. Según el investigador alemán, Eudoro se habría apartado de esta postura. Por influjo de la doctrina de los pitagóricos sobre la idea del *uno* y del número como principio de la organización de la materia, Eudoro habría descollado sobre el platonismo de la Academia, netamente immanentista, afirmando la trascendencia de estos principios sobre la materia, e iniciando así una cierta vuelta a Platón. En la medida que Eudoro defiende que el Uno está por encima de todo ser y de la materia, realidades que proceden desde aquel Uno, Dörrie ve en él un precedente del neoplatonismo. «Indem Eudoros die Ideenlehre als zweitrangig beseite schiebt und statt der eben gefundenen platonischen die pythagoreisch Prinzipienlehre übernimmt, vernichtet er das Gleichgewicht des akademischen Systems und kommt mit seinem Ergebnis den späteren neuplatonischen Folgerungen sehr nahe» (H. DÖRRIE, *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, en H. DÖRRIE, *Platonica minora*, München 1976, p. 307). Así pues, Dörrie no habla de la creación en Eudoro, sino, más bien, de emanación.
89. Cfr. G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*, Milano 1981, pp. 279-283; G. REALE, *Filone di Alessandria e la prima elaborazione filosofica della dottrina della creazione*, en R. CANTALAMESA (ed.), *Paradosos Politeia*, Milano 1979, pp. 247-287.
90. Ch. STEAD, *Philosophy in christian antiquity*, Cambridge 1994, pp. 132-133.
91. Cfr. C. ANDRESEN, *Logos und Nomos*, Berlín 1955. De Vogel ha desarrollado su propia idea de Celso (cfr. C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus*, pp. 281s.).
92. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 944.
93. Ch. STEAD, *The appropriation*, p. 11.
94. Ch. STEAD, *The appropriation*, p. 12.
95. Ch. STEAD, *The appropriation*, p. 13.
96. Ch. STEAD, *The appropriation*, p. 13.
97. Ch. STEAD, *The appropriation*, p. 17.
98. Meijering ha aprobado esta tesis de la imposibilidad de aunar eternidad y libertad en Dios manifestada por Pannenberg (cfr. E.P. MEIJERING, *Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter*, ThR 36 (1971) 303-320; E.P. MEIJERING, *Wie platonisierten Christen?*, VigChr 28 (1974) 15-28). «The platonic conception of the intelligible forms as perfect and eternal Being was integrated in the Christian notion of God, whose true name was "Who IS" (Ex 3,14). Meijering shares Pannenberg's view that this Platonic doctrine was rather an obstacle to the belief that God works in history. In spite of that difficulty, so he states, the Greek theologians unanimously accepted the Platonic doctrine» (C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity*, p. 3).

99. Cfr. J. QUASTEN, *Patrología*, Madrid ⁵1995, T. I, pp. 69-73.
100. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, pp. 945-946.
101. De Vogel ha argumentado que el verdadero fundamento del rechazo de la trascendencia eterna de Dios no está tanto en la Escritura, cuanto en determinadas tesis filosóficas, cuya raíz se encuentra en último término en Hegel. Según De Vogel, no es la idea de eternidad divina la que depende de una filosofía extraña al mensaje bíblico. En realidad, es la idea de que Dios es historia es la que no puede armonizarse con la idea de Dios trascendente del testimonio bíblico. La inclusión de un proceso interno en el ser de Dios sí que supone una auténtica falsificación del Dios bíblico en nombre de una racionalización del misterio cristiano, que lo convierte en gnosis pseudo-cristiana. Tomar en serio la tesis de que «Gott ist Geschichte», o que «Gott ist geschichtlich», implica una total eliminación del misterio divino y significa hacerlo accesible a la razón histórica al encerrarlo en ella (cfr. C.J. DE VOGEL, *Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie*, MThZ 29 (1978) 146-149). De Vogel clasifica aquí también a Pannenberg entre los teólogos deudores de la filosofía hegeliana (cfr. pp. 149 y 152).
102. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 946. Schierse recoge un gran número de textos bíblicos en su artículo sobre la eternidad de Dios en la Escritura. El Antiguo Testamento no llegó a la idea de eternidad divina mediante la especulación intelectual sino a través de la experiencia del Dios vivo. La eternidad de Dios no se expresa de forma negativa, como no-temporalidad, sino, más bien, como la identidad permanente de Dios en todos los tiempos. Junto al anuncio y la adoración del Dios eterno, el Nuevo Testamento confiesa también la eternidad del Hijo (cfr. F.J. SCHIERSE, *Ewigkeit. I. Im Verständnis der Schrift*, LThK² (1959) III, 1267-1268).
103. Cfr. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, pp. 946-947.
104. Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd II, 1, Zürich ³1958, pp. 685-764.
105. Cfr. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich ²1948, pp. 52-59. Cullmann entiende la eternidad como una duración ilimitada de tiempo. Y lo que llamamos tiempo «nicht anders ist als ein von Gott begrenztes Stück dieser gleichen unendlichen Zeitdauer Gottes» (*ibid.*, pp. 53-54).
106. Cfr. L. MALEVEZ, *La vision Chretienne de l'histoire*, NRTh 71 (1949) 113-134; L. MALEVEZ, *Histoire et Réalités dernières*, EThL 18 (1941) 237-267; L. MALEVEZ, *La pensée de Karl Barth et la foi catholique*, EThL 19 (1942) 47-90.
107. «Ainsi, nous donnons raison à Barth (contre Cullmann): son concept d'éternité est à tout le moins dans le prolongement de l'Écriture. D'un autre côté nous lui disons: pourtant, ce concept n'accède pas à sa formulation explicite sans l'influence de la raison naturelle. Dès lors, nous lui adressons à lui aussi une critique: Barth va répétant que nos idées philosophiques sur Dieu n'ont rien de commun avec le Dieu de la Bible; mais c'est que lui-même se méprend sur les démarches de sa propre pensée: quand il parle de "choses dernières" opposées aux "avant-dernières" et de réalités "éternelles" opposées aux "temporelles", il met en oeuvre un contenu métaphysique, connaturel à notre esprit, et que la Bible ne lui procure pas explicitement; quoiqu'il en ait, il affirme, en l'exerçant, la possibilité d'une théologie naturelle» (L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire*, NRTh 71 (1942) 133 nota 62).
108. Cfr. J. RATZINGER, *Ewigkeit*, LThK² (1959), III, 1268-1270.
109. «Um die Geschichte, das Werden, halten zu können, bedarf es eines Seins, das in allem Werden das Bleibende ist» (L. SCHEFFCZYK, *La helenización*, p. 476).
110. L. SCHEFFCZYK, *La helenización*, p. 476.
111. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen*, p. 25.

112. Cfr. U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, pp. 368-370.
113. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 948.
114. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 949.
115. De Vogel se ha mostrado en desacuerdo con la opinión de E. Gilson, según la cual la idea de Ser como núcleo de la idea de Dios sería una aportación específicamente cristiana ausente en la filosofía griega (cfr. E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1981, pp. 46-57). El significado que muchos pensadores cristianos han visto en el nombre que Dios se atribuye a sí mismo en Ex 3,14 no habría sido comprendido, según De Vogel, sin el auxilio de la filosofía platónica «Gilson war offenbar nicht glücklich inspiriert, als er gerade in diesem Punkte die christlichen Philosophen den Griechen gegenüberstellte, die ja, wie er meinte, Gott nie als den absolut Seienden verstanden hätten. Zweifellos hat er sich da sehr geirrt. Man könnte sogar behaupten, das Gegenteil sei wahr: die Idee des absolut Seienden sei nicht von der jüdisch-christlichen Offenbarung her in das christliche Denken über Gott gekommen, weil ja die griechischen Philosophen sich Gott nie als absolut Seiend gedacht hätten, sondern: *es sei die griechische Begriff des absolut Seienden*, der von den mit der griechischen Philosophie erzogenen Juden (wie Philo) und Christen in den Jahweh-Text hineingelegt ist, weil ja dieser Begriff ursprünglich bei den Juden überhaupt nicht vorhanden war. (...) Tatsächlich ist der griechische Gedanke des absoluten Seins hier durch seine Einverleibung in die jüdisch-christliche Gottesvorstellung in einer ganz speziellen Weise adaptiert und modifiziert, so dass in seiner Fülle weder bei den alten Juden noch bei den Griechen da war. Man könnte sagen, der christlich-platonische Gottesbegriff sei zweifelsohne *potenziell* im Alten Testament da gewesen, z.B. im Exodus-Text» (C. J. DE VOGEL, *Antike Seinsphilosophie*, p. 538). Sin embargo, De Vogel piensa también que con su filosofía del ser los filósofos griegos no han hecho más que indicar una línea de posible profundización en el propio pensamiento religioso. El Dios cristiano no está «potencialmente dado» en la filosofía griega. El Dios revelado es siempre mucho más rico que el Dios de la filosofía. «Die jüdisch-christlich Offenbarung hat zu dem griechischen Denken über Gott etwas hinzugefügt; etwas Neues und Unentbehrliches, etwas, das nicht aus eigener, menschlicher Einsicht kommen konnte, sondern nur von der ANDERN Seite her – von Gott (...) Es hat das griechische Denken auf seinen höchsten Gipfeln ausgefüllt und korrigiert; als Wort Gottes hat es dem menschlichen Denken über Gott seine Vollendung gegeben» (*ibid.*, p. 539). Sobre este debate con Gilson cfr. también C.J. DE VOGEL, «*Ego sum qui sum*» et sa signification pour une philosophie chrétienne, RevSR 35 (1961) 337-355.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	177
ÍNDICE DE LA TESIS	183
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	189
RESPUESTAS A PANNENBERG. COMPATIBILIDAD ENTRE LA FE CRISTIANA Y LA METAFÍSICA DEL SER	197
1. LA FE EN EL DIOS CRISTIANO ANTE LOS DISCURSOS TEOLÓGICOS DEL HELENISMO: LA ALIANZA CON LA RAZÓN	197
1.1. La verdad objetiva como puente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos según Ratzinger	197
1.2. El puente con el platonismo según De Vogel	201
1.3. El diálogo entre la fe bíblica y el helenismo en el judaísmo de la diáspora según Dörrie, De Vogel y Wyrwa	203
1.3.1. El judaísmo helenista	203
1.3.2. Filón de Alejandría	206
1.4. El giro del Logos según Wickert y Wyrwa	212
2. FILOSOFÍA GRIEGA DEL SER Y FE CRISTIANA: PROFUNDIZACIÓN Y EN- RIQUECIMIENTO	216
2.1. Creación y libertad según Stead y Scheffczyk	217
2.2. La simplicidad divina según Stead	219
2.3. La incomprensibilidad	220
2.3.1. La incomprensibilidad como puente entre filosofía y Revelación. Los filósofos griegos ante la Revelación según de Vogel	221
2.3.2. La incomprensibilidad de Dios y la posibilidad de la teología	222
2.4. Eternidad y omnipotencia según De Vogel, Ratzinger y Scheffczyk	224
2.4.1. Compatibilidad de eternidad y omnipotencia según De Vogel	224
2.4.2. Eternidad como intemporalidad y soberanía según Ratzinger	226
2.4.3. Eternidad e impasibilidad según Scheffczyk	227

2.5. La trascendencia de Dios: relación entre los lenguajes semítico y griego según De Vogel	228
2.6. Idea bíblica de Dios y filosofía. Mutuo enriquecimiento y profundización según De Vogel	229
NOTAS	231
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	243